Zygmunt Bauman
Riccardo Mazzeo

# Elogio de la literatura

gedisa

Zygmunt Bauman
Riccardo Mazzeo

# Elogio de la literatura

gedisa

Zygmunt Bauman
Riccardo Mazzeo

# ELOGIO DE LA LITERATURA

Serie CLA • DE • MA
Sociología

# ELOGIO DE LA LITERATURA

Zygmunt Bauman
Riccardo Mazzeo

gedisa
editorial

Título original: In Praise of Literature

© 2016 Polity Press

© De la traducción: Albert Berenguer

Corrección y revisión: Júlia Ibarz

Cubierta: Juan Pablo Venditti

Imagen de cubierta: Giuseppe Arcimboldo, The Librarian, 1527

Primera edición: febrero de 2019, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Avda. del Tibidabo, 12, 3.º

08022 Barcelona (España)

Tel. 93 253 09 04

gedisa@gedisa.com

http://www.gedisa.com

Preimpresión:

Editor Service, S.L.

Diagonal 299, entlo. 1ª

08013 Barcelona

eISBN: 978-84-17690-45-8

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, de esta versión castellana de la obra.

# Índice

**Prefacio**

**1. Las dos hermanas**

**2. La salvación mediante la literatura**

**3. El péndulo y el centro vacío de Calvino**

**4. El problema del padre**

**5. La Literatura y el interregno**

**6. El Blog y la desaparición de los mediadores**

**7. ¿Nos estamos volviendo todos autistas?**

**8. Metáforas del siglo XXI**

**9. La arriesgada twitteratura**

**10. Seco y mojado**

**11. El atrincheramiento en la «unidad»**

**12. Educación, literatura, sociología**

La frase, «el mundo quiere ser engañado», se ha hecho más realidad de lo que jamás uno podría haber imaginado. La gente no solo, como dice el dicho, cae en la trampa; si ésta les garantiza aunque solo sea la más pasajera satisfacción, desean un engaño que sin embargo les es transparente. Se obligan a cerrar los ojos y expresan su aprobación, en una suerte de desprecio por ellos mismos, de lo que se les impone, a sabiendas del propósito por el que ha sido fabricado. Sin reconocerlo, sienten que sus vidas serían totalmente insoportables en cuanto dejaran de aferrarse a satisfacciones que no son tales.

Theodor W. Adorno, «Culture Industry Reconsidered»,

trad. Anson G. Rabinbach, en The Culture Industry,

Routledge 1991, pág. 89

La práctica oficial del humanismo culmina su proyecto en cuanto acusa de inhumanidad a todo lo verdaderamente humano y en modo alguno oficial. Puesto que la crítica arrebata al hombre sus escasas posesiones espirituales, tirando del velo en el que él mismo se contemplaba como un ser benévolo. La ira que en él despierta la imagen desvelada se dirige hacia quienes han rasgado el velo, siguiendo la hipótesis de Helvetius de que la verdad nunca daña a nadie excepto a aquél que la pronuncia.

Theodor W. Adorno, «Culture and Administration»,

trad. Wes Blomster, Telos 37, 1978, pág. 106

Debemos reconocer el simple hecho de que lo específicamente cultural es lo sustraído a la desnuda necesidad de la vida. […] La cultura: lo que va más allá del sistema de autopreservación de las especies. […] La sacrosanta irracionalidad de la cultura.

*Op. Cit., pág. 94 y sigs.*

La realidad material lleva el nombre del mundo del intercambio del valor [mientras que la cultura] se resiste al dominio de ese mundo.

Theodor W. Adorno, Minima Moralia,

trad. E. F. N. Jephcott, Verso 1974, pág. 44

# Prefacio

El tema de nuestra conversación por carta, reproducida en este texto, es un tema notoriamente (y según algunos esencialmente) polémico: la relación entre la literatura (y las artes en general) y la sociología (o, de forma más general, una rama de las humanidades que pretende ser científica).

La literatura, juntamente con el resto de las artes, y la sociología forman parte de la cultura; las declaraciones y valoraciones arriba citadas de Theodor W. Adorno sobre la naturaleza y el papel de la cultura —como yendo «más allá del sistema de autopreservación» al «rasgar el velo» que los beneficiarios potenciales quieren conservar mediante el autoengaño, al considerarlo benevolente— se aplica a ambos campos de igual forma. Del mismo modo, en nuestra opinión, la literatura y la sociología están conectadas la una con la otra más íntimamente de lo que es común entre los diversos tipos de productos culturales y ciertamente mucho más de lo que sugiere su separación impuesta y motivada administrativamente.

Intentamos discernir y demostrar que la literatura y la sociología comparten el campo de exploración, su materia y sus temas, así como también —al menos en un grado sustantivo— su vocación e impacto social. Como dijo uno de nosotros, al intentar discernir la naturaleza de su parentesco y cooperación, la literatura y la sociología son «complementarias, suplementarias la una de la otra y se enriquecen mutuamente. No están de ningún modo en competición […] ni mucho menos enfrentadas, ni hablan de cosas distintas. A sabiendas o no, de forma deliberada o de facto, persiguen el mismo objetivo, se podría decir que “pertenecen al mismo negocio”».[1] Por este motivo, si eres un sociólogo que intenta desvelar el misterio de la condición humana y de este modo desgarrar el velo tejido con prejuicios e insinuaciones de ideas equivocadas auto-elaboradas, «si vas en busca de la “vida real” en lugar de la “verdad” sobrecargada del dudoso y presuntuoso “conocimiento” de homunculi nacidos y criados en probetas, entonces lo mejor que puedes hacer es tomar ejemplo de escritores como Franz Kafka, Robert Musil, Georges Perec, Milan Kundera o Michel Houllebecq». La literatura y la sociología se alimentan mutuamente. También cooperan trazando juntas los horizontes cognitivos de una y de otra, ayudándose

a corregir sus errores esporádicos.

Sin embargo, lo que teníamos pensado cuando llevamos a cabo nuestro intercambio no era componer otra reconstrucción de la larga crónica de opiniones académicas cambiantes sobre la multifacética relación entre las artes y las ciencias sociales/humanas, ni tampoco capturar una instantánea de su estado actual. Dirigidas y registradas primariamente desde intereses y preocupaciones sociológicas, nuestras conversaciones no son un ejercicio de teoría de la literatura; menos aún una reconstrucción de su larga y rica historia. En cambio, hemos intentado presentar esta relación en acción: trazar, señalar y documentar las aspiraciones compartidas, las inspiraciones mutuas e intercambiar sobre estos dos tipos de miradas hacia la condición humana… maneras humanas de ser-en-el-mundo, con sus penas y alegrías, potenciales humanos desplegados o bien ignorados, incluso malgastados, perspectivas y esperanzas, expectativas y frustraciones. La literatura y la sociología hacen todo esto (al menos lo intentan y con toda seguridad se les exige que lo hagan) mientras despliegan estrategias, herramientas y métodos distintos, aunque complementarios. Clasificar y ordenar a la literatura entre las artes, mientras que la sociología tiene problemas para ser clasificada entre las ciencias —aunque con éxito incierto—, no puede más que dejar una huella profunda en las opiniones comunes sobre la relación entre ambas y también respecto a las prioridades de quienes las practican. Por esta razón, trazar límites ha sido siempre más atractivo a ambos lados de la supuesta división que construir puentes y facilitar el tráfico entre las fronteras (cosa que, en nuestra opinión, supone mucho más daño a una y a otra que beneficio); mientras que el trabajo de comprobación de los obligatorios carnés de identidad ha atraído más atención y ha absorbido más esfuerzo que dar visados (pocos e infrecuentes) confirmándose así la observación de Frederick Barth de que las fronteras no se trazan por la presencia de diferencias, sino que las diferencias son ávidamente buscadas e inventadas porque se han trazado las fronteras.[2] Cada una de las dos clases yuxtapuestas de productos culturales establece exigencias estrictas para todo el que solicite ser incluido: se codifican prescripciones y proscripciones onerosas, rigurosas y severas para salvaguardar la identidad singular y la soberanía territorial de cada identidad. En el plano de la observancia de las normas, el listón se sitúa descorazonadoramente alto para mantener alejados a los solicitantes insuficientemente disciplinados que amenazan con diluir el privilegio de clase a la vez que derriban las fortificaciones fronterizas.

Las diferencias de «métodos» de procesamiento, al igual que los puntos en los

que las investigaciones sobre literatura y ciencias sociales, respectivamente, se sienten autorizadas a decir que han alcanzado su objetivo, son muchas y diversas, por supuesto.[3] Sin embargo, dos de las diferencias son, por lo que a nosotros respecta, centrales para esta distinción entre las dos formas de investigación de la condición humana, y al mismo tiempo también lo son para su complementariedad. Esta dualidad fue captada de forma espléndida por Georgy Lukács en su estudio de 1914: «El Arte siempre dice "¡Y sin embargo!" a la vida. La creación de formas es la confirmación más profunda de la existencia de una disonancia […] La novela, al revés que otros géneros cuya existencia reside en la forma acabada, se presenta como algo en proceso de devenir».[4] Debemos añadir que gran parte —quizás la mayoría— de los estudios sociológicos pertenecen a la familia de estos «otros géneros»: su objetivo es la completud, la conclusión y el cierre. Comprometida en su tarea, está dispuesta a saltarse, a relegar a los márgenes o borrar como anomalías idiosincráticas irrelevantes todo lo singularmente personal —o subjetivo— como si fuera algo estrafalario, aberrante y poco convencional. Intenta mostrar lo uniforme y lo general, elimina lo peculiar y distinto como algo pintoresco y anómalo. Lukács insiste, no obstante, en que esto no puede ser de otra manera y «que la forma exterior de la novela» es «esencialmente biográfica». Advierte de entrada que «la fluctuación entre un sistema conceptual que nunca puede capturar la vida y la complejidad de la vida que nunca puede llegar a la completud es algo inmanentemente utópico».

De esta forma nos enfrentamos, por un lado, con el establecimiento social heteronómicamente orgánico y endémicamente disonante de la vida individual y, por otro lado, con el esfuerzo del individuo, sincero pero condenado de antemano, por hacer surgir una totalidad coherente a partir de una vida fragmentada, una trayectoria firme a partir de una serie de giros y vuelcos biográficos propios de una veleta. Lo primero induce a la falacia de imputar una lógica y una racionalidad a una condición ilógica e irracional; lo segundo causa el error de ver una hazaña autoimpulsada y autoguiada en una serie de tira y afloja inconsistentes y disparatados. Uno de estos peligros es endémico a la sociología, el otro a la escritura de novelas. Ni la sociología, ni la literatura, pueden vencer las amenazas que las acechan por su cuenta. Pueden, no obstante, evitarlas o derrotarlas, si —y solamente si— unen sus esfuerzos. Y es precisamente su diferencia lo que les da la posibilidad de vencerlas, unidas bajo la bandera de la complementariedad. Por citar a Milan Kundera y su forma concisa y convincente de explicarlo: «el fundador de la era moderna no sólo es Descartes sino también Cervantes. […] Si es verdad que la filosofía y la ciencia

se han olvidado del ser del hombre, es aún más claro que con Cervantes tomó forma el gran arte europeo, basado, nada más y nada menos, que en la investigación de este ser olvidado».[5] Y citemos también su caluroso apoyo a la afirmación de Hermann Broch de que «la única razón de ser de una novela es descubrir lo que sólo una novela puede descubrir». Nosotros añadiremos: sin este descubrimiento, la sociología podría convertirse en un caminante cojo.

Consideramos que la relación en cuestión lleva todas las marcas de una «rivalidad entre hermanas»: mezcla de cooperación y competición, algo esperado entre entidades que están condenadas a perseguir objetivos similares mientras son evaluadas, juzgadas y reconocidas o se les niega el reconocimiento debido a resultados distintos, aunque comparables. Las novelas y los estudios sociológicos surgen de la misma curiosidad y tienen objetivos cognitivos similares; al compartir parentesco y un parecido familiar palpable e indiscutible, observan los avances mutuos con una mezcla de admiración y celos llenos de camaradería. Los escritores de novelas y los escritores de textos sociológicos, del primero al último, explotan el mismo tema: la vasta experiencia humana del ser-en-el-mundo que, citando a José Saramago, «es testigo del paso por el mundo de hombres y mujeres que, debido a buenas o malas razones, no sólo han vivido, sino que han dejado una huella, una presencia, una influencia que, puesto que ha sobrevivido hasta hoy en día, continuará afectando a las generaciones futuras».[6]

Los escritores de novelas y los de textos sociológicos comparten hogar: es lo que los alemanes llaman die Lebenswelt, el «mundo vivido», el mundo percibido y reciclado por sus residentes (sus auctores, es decir, sus actores y autores al mismo tiempo) para formar la sabiduría del «sentido común», re-moldeado en el arte de la vida que se refleja en sus prácticas. A sabiendas o no, voluntariamente o sólo de facto, ambas están inmersas en una suerte de «hermenéutica secundaria o derivativa»: una reinterpretación de entidades que son resultado de interpretaciones precedentes; realidades formadas por esfuerzos interpretativos de los hoy polloi y almacenadas en su doxa (sentido común: ideas con las que uno piensa, pero piensa poco —o nada— sobre ellas).

Muchas veces en el pasado, los escritores de novelas —así como también otros artistas visionarios— fueron los primeros en señalar y examinar los incipientes cambios de rumbo o nuevas tendencias, los desafíos con los que sus contemporáneos se enfrentaban y que tenían dificultades para solucionar; los novelistas conseguían identificar y capturar los nuevos cambios en un estadio en

el que, para la mayoría de sociólogos, serían indetectables o ignorados y desatendidos debido a su marginalidad y la atribución, aparentemente irrevocable, de estatus minoritario.

Hoy nos encontramos frente a un fenómeno similar. Una vez más en la historia de los tiempos modernos, los novelistas se unen a los cineastas y a los artistas visuales en la vanguardia de la reflexión, del debate y de la consciencia pública. Son pioneros en dilucidar la nueva condición de los hombres y mujeres en la cada vez más desregulada, atomizada, privatizada sociedad de consumidores: la gente se espabila bajo la tiranía del momento, condenada a llevar una vida apresurada y a unirse al culto a la novedad. Exploran y retratan felicidades transitorias y depresiones, miedos, indignaciones, disensiones duraderas e intentos ambiguos o sinceros, pero incompletos, de resistencia: acabados en victorias parciales o (esperemos que temporalmente) en derrotas ostensibles. Despierta, inspirada y espoleada por todo ello, la sociología hace todo lo posible por reciclar sus observaciones en forma de declaraciones llenas de autoridad, basadas en un estudio sistemático sine ira et studio (sin ira ni mucho entusiasmo). El estudio de este proceso nos sirve como clave para desvelar el patrón de la relación e interdependencia mutua entre dos culturas, artística y científica; y también valorar en cada uno de estos socios qué parte de su progreso se debe al estímulo, la iluminación, la motivación y el animus aportado por el otro.

Para concluir el mensaje que hemos intentado transmitir en esta conversación: los novelistas y los escritores de textos sociológicos quizás exploren este mundo desde puntos de vista distintos, buscando y produciendo tipos distintos de «datos» pero, sin embargo, sus productos llevan las marcas de un origen, sin duda, común. Se alimentan mutuamente, y dependen los unos de los otros para sus proyectos y descubrimientos, así como en los contenidos de sus mensajes; revelan la verdad, toda la verdad y nada más que la verdad de la condición humana tan sólo cuando están una en compañía de la otra, atenta cada una a los descubrimientos de la otra, en un diálogo continuo. Sólo juntas, pueden elevarse para superar la difícil tarea de desenredar el complejo tejido de la biografía y la historia, así como de la sociedad y del individuo: esta totalidad a la que cada día damos forma mientras ella, a su vez, nos da forma a nosotros.

Zygmunt Bauman y Riccardo Mazzeo

**Notas:**

1. Bauman, Z., Hviid Jacobsen, M., y Tester, K., What Use Is Sociology? Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester, Polity, 2014, págs. 14-17.

2. Barth, F., Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference, Universitetsforlaget, 1969.

3. Sobre el pedigrí y fase actual de las dos [culturas] opuestas todo en un mismo sitio véase el artículo informativo y revelador de Stefan Collini «Leavis v. Snow: The “two cultures” bust-up 50 years on», publicado en Guardian el 16 de agosto de 2013.

4. Aquí citado a partir de Georg Lukács, The Theory of the Novel, trans. Anna Bostook (The Merlin Press, 1971), págs. 72-3, 77.

5. Milan Kundera, L’art du roman (Gallimard, 1968); aquí citado a partir de The Art of the Novel, trans. Linda Asher (Faber & Faber, 2005), págs. 4-5.

6. José Saramago, The Notebook, trad. Amanda Hopkinson y Daniel Hahn (Verso, 2010), pág. 13.

# 1

# Las dos hermanas

**RICCARDO MAZZEO: Has explicado claramente por qué motivos la literatura es tan importante para la sociología, hasta el punto de considerar a ambas disciplinas como «hermanas»: cierto, ambas se dedican a desgarrar constantemente el velo de la pre-interpretación[7] —en palabras de Milan Kundera— como se ve en la obra Don Quijote, de Cervantes.**

Para dar cuenta de la complejidad y de la infinita variedad de la experiencia humana tal y como se vive y percibe, los individuos no pueden ser reducidos a homunculi, identificados y descritos como modelos y estadísticas, como datos y hechos objetivos. La misma naturaleza de la literatura es ambivalente, metafórica y metonímica. Puede explicar la solidez y fluidez, así como también la homogeneidad y pluralidad, la uniformidad e incluso la naturaleza «agria, dura y crujiente»[8] de nuestras existencias. No sólo nos faltan las palabras para decir quiénes somos y qué queremos, sino que también nos alimentan, atiborran y saturan con palabras que son tan vacías como carentes de vida pero cuyo relucir nos atrae y seduce: las palabras comunes que son repetidas por parte de las sirenas de la fama, usadas para los increíbles nuevos dispositivos de alta tecnología y los últimos productos imprescindibles e irresistibles que nos permiten ocupar un lugar en la sociedad tal como se espera de nosotros.

Así pues, «si quieres cooperar con tus lectores en su deseo (consciente o no) de encontrar la verdad de su propia forma de ser-en-el-mundo y aprender sobre las alternativas ignoradas, abandonadas o escondidas, aún por explorar», es esencial que la sociología y la literatura trabajen juntas para aumentar nuestra capacidad de juzgar y revelar la autenticidad oscurecida por los velos que nos rodean y proporcionarnos la libertad de guiarnos por nuestras necesidades.[9]

He pensado en llamar a esta nueva serie de conversaciones, Hermana literatura (aunque el título acabe siendo Elogio de la Literatura, visto lo visto, no muy distinto de mi idea original) en reconocimiento a las consideraciones de tu

último libro, cuyo objetivo está resumido más arriba y que se encuentra en el corazón de todo tu trabajo sociológico, que siempre se ha alimentado de la literatura. También está un poco inspirado, en parte, en dos libros escritos por amigos míos que han intentado, de distintas formas, demostrar lo extraordinaria que es la literatura para dar sentido a nuestras existencias y a los acontecimientos de nuestro tiempo que vivimos juntos.[10]

Naturalmente, la idea del título original también se debe, en parte, a mis propias inclinaciones, ya que me gradué hace mucho tiempo con una tesis sobre el Edipo de Marcel Proust y quería ir a París a estudiar con Lacan. Tuve que conocer tu trabajo a principios de los años 1990 para que pudiera mejorar mi consciencia y mi punto de vista sobre la sociedad, sin perder de vista a los individuos que la componen.

Así que me gustaría que prosiguieras tus esclarecedoras reflexiones sociológicas principalmente como un autor narrativo, por supuesto, pero también usando el psicoanálisis u otras ciencias humanas, porque las divisiones que separan estas disciplinas son de todo menos impermeables.

En tu último libro, ¿Para qué sirve la Sociología?,[11] te esfuerzas por subrayar desde el primer capítulo la importancia primordial de usar las palabras adecuadas para describir la realidad. Por ejemplo, señalas que, en tu forma particular de ver la sociología como una conversación con la experiencia humana, el inglés [y también el español] es un obstáculo porque no tiene dos palabras distintas para describir «experiencia». Éstas sí que existen en Alemán: Erfahrung, referida a los aspectos objetivos de la experiencia, y Erlebnis, referida a los aspectos subjetivos de la misma.

La tarea de un sociólogo, con la imaginación suficiente para completarlas, es expandir el alcance de las Erlebnisse y sacar a la gente de sus caparazones («como barcos en su pecera / siguen su melodía», por usar palabras de Mario Luzi)[12] para que se dé cuenta de que muchas de las experiencias que vive individualmente como si fueran únicas, de hecho, están socialmente generadas y pueden ser manipuladas (sustituyendo «con el objetivo de» por «debido a»). El sociólogo debe expandir su mirada sometiendo las Erfahrungen a una evaluación similar. Estas experiencias objetivas son como el mercado que, como clarifica Coetzee, no ha sido creado por Dios o por el Espíritu de la Historia, sino por nosotros mismos, los humanos, y por lo tanto es susceptible de «ser construido y deconstruido de una manera mucho más aceptable»[13] Estas experiencias pueden,

a su vez, ser modificadas tomando una postura más crítica y activa. A veces todo puede avanzar partiendo de una comprensión auténtica de las palabras que usamos para describir nuestra vida y el mundo que nos rodea.

Tengo la impresión de que las palabras en nuestro moderno mundo líquido están bajo una presión cada vez mayor. Como señalas, no es sólo que su número disminuya, sino que también se están acortando y se las reduce a series de consonantes en los mensajes electrónicos que hoy son, cada vez más, el medio principal de comunicación. Pero, incluso las palabras que siguen siendo pronunciadas por entero, tienden a diluirse en un área similar y a ser elegidas por razones emocionales-hedonistas. Haciendo zapping en la televisión entre los canales dirigidos a los jóvenes, como la MTV, M20 y la DJ Television, el aspecto visual más chocante son las imágenes de cuerpos semidesnudos, masculinos y femeninos, que representan escrupulosamente una variedad de grupos étnicos para asegurarse de que se respeta la corrección política. Por su parte el oído capta la incesante repetición de algunas palabras clave: fiesta, bailar, sexo, beber, noche, diversión. La música pop siempre ha tratado sobre el amor, en particular el infeliz, para que la gente corriente pueda identificarse fácilmente con las letras corrientes. Si unos alienígenas vieran la TV para «jóvenes» de hoy en día y observaran esas escenas, pensarían que los terrícolas no hacen otra cosa más que bailar, emborracharse y tener sexo, principalmente por la noche, en un frenesí extravagante y sin control. Obviamente, si tenemos en cuenta la naturaleza precaria y la carestía de oportunidades en las vidas de nuestros hijos, las pruebas del delito proporcionadas por la televisión son peores que una antífrasis, es algo completamente engañoso.

El vocabulario de la juventud ha quedado impregnado de otra enfermedad no menos peligrosa: la expansión incesante de frases simplificadas hasta la médula, preparadas para que todo el mundo pueda cantarlas o descifrarlas incluso cuando su conocimiento del inglés sea modesto. Sería ciertamente una consecuencia positiva si todos los no anglófonos fueran capaces de dominar el vocabulario básico de lo que se ha convertido en el «lenguaje de comunicación», pero la terminología de las letras de estas canciones es peor que básica, es tan pobre y marchita que se ha convertido en una especie de verbalización de grado cero, igual de monótona que compartimentalizada con palabras diseñadas para penetrar en el tejido mental de los niños, invadir su imaginación, colonizar sus gustos y preferencias, y dictar la dirección de su placer. Desde hace algunos meses, cuando sale una nueva canción —como «Roar», de Katy Perry o «Bonfire Heart», de James Blunt— durante varias semanas el video muestra sólo

la letra de la canción en lugar de las imágenes. Esto es para garantizar una experiencia como del karaoke, para que todo el mundo pueda aprender la letra de forma fácil y rápida. Únicamente cuando la hayan aprendido, la alegre andanada verbal de banalidad dará paso a las imágenes, que contienen varios grados de lascivia, de comicidad arriesgada en «Roar» de Katy Perry, y que protagoniza un motociclista bienintencionado en el video de «Bonfire Heart». Aparte del tono edulcorado y pasteloso de los mensajes de estas canciones —o, como ocurre en otros casos, la carga erótica enérgica y desenfrenada— lo más chocante es la erosión, la retirada y la dilución del lenguaje.

La hiper-simplificación del lenguaje encuentra su eco en la hiper-simplificación de la música, como se quejaba poéticamente Milan Kundera en un libro traducido del checo en 1978, El libro de la risa y del olvido.[14] El escritor se sentía estimulado ante las innovaciones dodecafónicas de Schönberg, quien consiguió repensar la música de forma audaz, pero lo que vino después fue un desierto creativo que, en lugar de ser silencioso, vierte sin cesar música kitsch por doquier:

Schoenberg murió, Ellington murió, pero la guitarra es eterna. La armonía estereotipada, la melodía banal, el ritmo tan insistente como monótono, esto es todo lo que le queda a la música para toda la eternidad de sonidos. Todo el mundo puede sentirse unido por las simples combinaciones de notas, porque es como si todos estuvieran gritando alegremente: «¡Estoy aquí!». No hay comunión más unánime y placentera que la existencia simple y compartida. En este mundo, los árabes pueden bailar con judíos y los checos con los rusos, los cuerpos se mueven al ritmo de las notas, embriagados por la consciencia de existir. Por este motivo no hay obra de Beethoven que haya sido vivida con tanta pasión colectiva como los éxitos musicales producidos en masa para una guitarra.[15]

Pasa lo mismo con las palabras: han quedado reducidas a una masa de eslóganes de usar y tirar. El declive progresivo del medio más importante para articular nuestra visión del mundo sin ser rehenes de las ideas comúnmente admitidas es algo realmente terrorífico.

¿Cómo podemos liberar el lenguaje de las garras de esta espiral que nos arrastra hacia una Tierra de los Juguetes mortal y traicionera?

**ZYGMUNT BAUMAN: Ya sean Katy Perry o Marcel Proust y Lacan, quienes tendrían algo importante que decir sobre las premisas inconscientes de sus consciencias —o tú y yo, junto con todos sus oyentes y lectores— cualquier cosa que veamos, que pensamos que vemos o creemos ver, así como cualquier cosa que hagamos, en consecuencia, está tejida en el discurso.**

«Vivimos en el discurso como peces en el agua», dice David Lodge en su última novela por boca del héroe Desmond Bates, un hombre con muchos defectos, pero un lingüista de un conocimiento y un sentido del lenguaje y la habla más bien impecables (dos conceptos acuñados por Ferdinand de Saussure y elaborados por Claude Lévi-Strauss, para denotar, respectivamente, el sistema de lenguaje y sus usos):[16]

Los sistemas legales son discurso. La diplomacia es discurso. Las creencias del gran mundo de las religiones son discurso. Y en un mundo cada vez más alfabetizado y con medios de comunicación verbal que se van multiplicando —radio, televisión, internet, publicidad, packaging, además de libros, revistas y periódicos— el discurso ha llegado a dominar cada vez más incluso los aspectos no verbales de nuestras vidas.

Cierto; nos alimentamos de discurso, bebemos discurso, vemos discurso, «incluso tenemos sexo representando los discursos de las novelas eróticas y de los manuales sexuales», concluye Bates. Y, por otra parte, Riccardo, Lodge confirma tu observación de que «la música pop siempre se ha basado en descripciones del amor […] para que la gente ordinaria pueda identificarse fácilmente con la letra ordinaria», cuando añade que el profesor Bates dejó caer una referencia al sexo en su citado discurso de bienvenida a los alumnos de primer año para «captar la atención hasta del más aburrido y escéptico de los estudiantes».

Lodge/Bates estaba en lo cierto en este aspecto, así como también en todas sus otras alabanzas a la lingüística. Sí, estamos hechos de discurso y vivimos por y para el discurso. El discurso nos libera; y también marca los límites de nuestra libertad y nos espolea a transgredir y trascender los límites, ya determinados o aún por determinar en el futuro. El discurso es de lo que estamos hechos mientras lo producimos. Y es debido al discurso y a su necesidad endémica de fisgonear más allá de las fronteras que él mismo traza para su libertad, que nuestro ser-en-el-mundo es un proceso de perpetuo —inacabable e infinito— devenir: nuestro devenir, y nuestro devenir en el Lebenswelt —devenir juntos, juntos pero no revueltos, apretados e inseparablemente trenzados y compartiendo nuestros respectivos éxitos y fracasos, ligados unos a otros para bien o para mal… desde el momento de nuestra concepción simultánea y hasta que la muerte nos separe.

Lo que llamamos «realidad», cuando nos sumergimos en un estado de ánimo filosófico, o «los hechos que importan», cuando obedientemente seguimos el dictado de la doxa, está hilado en palabras. No hay otra realidad que nos sea accesible: no el pasado wie es ist eigentlich gewesen (cómo realmente pasó), que Leopold von Ranke célebremente ordenó a sus contemporáneos historiadores que recuperaran. Comentando en su Une rencontre la historia de Juan Goytisolo sobre un viejo, Milan Kundera señala que la biografía —cualquier biografía que intente ser lo que su nombre sugiere que debería ser— es, y no puede ser de otra manera, una lógica artificial y forzada impuesta retrospectivamente a una sucesión incoherente de imágenes, acumuladas en la memoria pedazo a pedazo. Concluye que, en clara oposición al sentido común, el pasado comparte con el futuro la pesadilla de la irrealidad: eludiendo/esquivando tozudamente, como hacen ambos, la red guiada por la lógica que tejen las palabras. Y aún así esta irrealidad es la única realidad que podemos capturar y poseer, «viviendo en el discurso como peces en el agua».[17]

Esta irrealidad, realidad demasiado irreal, la llamamos «experiencia». Intentamos por todos los medios, pero sólo con relativo éxito, deslizarnos por encima de las sospechas de falsedad que esperan al acecho en el discurso de la Erfahrung (de lo que nos ha pasado); pero no podemos hacer otra cosa sino admitir esta sospecha y preocuparnos por ello cuando llega el momento de referirnos a una Erlebnis (a cómo hemos vivido lo que ha pasado). En ambos casos, nos esforzamos por atravesar un muro hecho de palabras y de la tozudamente inaccesible tierra del cómo realmente pasó (wie es ist eigentlich gewesen). Pero paradójicamente, este muro es interpretación: producto de un

procedimiento pensado para dar sentido a las Erfahrungen y las Erlebnisse, convirtiéndolas de este modo en aptas para almacenarlas en la memoria y para hacer referencia a ellas cuando queramos, pero al mismo tiempo impidiéndonos actuar basándonos en nuestras sospechas sobre su valor real. El muro está construido de palabras, pero también lo está el único ariete con el que se puede derribar. Desarrollando la metáfora de Kundera, podríamos decir que al atravesar la cortina hecha jirones se nos muestra otra cortina, aún intacta, gruesa y aparentemente compacta. La interpretación siempre es un acto de reinterpretación; la reinterpretación siempre es un puente hacia otra reinterpretación. Lo que llamamos realidad a priori y también a posteriori sólo tiene contacto con nosotros en el envoltorio de las pre-interpretaciones. Una realidad «cruda», «inmaculada», «pura» y «genuina» —también no-deformada, wie es ist eigentlich gewesen… es una quimera, aunque útil, ya que cumple la función de una suerte de estrella de Belén que nos muestra, rutinariamente enojada por la deslumbradora imperfección del lenguaje, el camino hacia la perfección lingüística y, por tanto, esperemos, hacia la verdad. Quizás no sea posible llegar al final del camino, pero su visión nos impulsa a movernos y a seguir moviéndonos.

La experiencia humana llega a las mesas de trabajo de escritores y sociólogos por igual en una forma ya preinterpretada. Tanto la literatura como la sociología son ejercicios de «hermenéutica secundaria»: reinterpretación de lo ya interpretado. Así, ambas deben dedicarse a buscar las costuras por las cuales las cortinas de la interpretación pueden ser rasgadas, y no pueden evitar descubrir más cortinas escondidas detrás de las que están desmantelando. Como sugieres, son «dos hermanas». Yo iré un paso más allá y sugiero que la literatura y la sociología no son sólo unas hermanas normales y corrientes, son siamesas… y como tales siamesas comparten sus órganos digestivos y de alimentación, inseparables quirúrgicamente. Como hermanas, tendemos a meternos en luchas de rivalidad; como siamesas, no obstante, no podemos ir por caminos separados y estamos condenadas a compartir las mismas tareas y a coordinar nuestros movimientos.

Al compartir nuestras tareas, también compartimos inevitablemente las mismas preocupaciones. Tampoco podemos evitar enfrentarnos a los mismos problemas. En cuando a los problemas que compartimos: debido al carácter fundamental no conclusivo de toda interpretación y a la aparentemente irreparable debilidad de los fundamentos en los que cualquier interpretación descansa, tienden a ser tan confusas y chocantes como peligrosas, y es totalmente improbable que permitan

llegar a resoluciones indiscutibles. Las interpretaciones de la experiencia humana casi nunca son inocuas: o sea neutrales en cuanto a los intereses humanos y libres de efectos sobre el comportamiento humano. Raramente o nunca ofrecen ninguna garantía frente a efectos secundarios no deseados y a daños colaterales. Por esta razón, pueden ser —y por supuesto muchas veces lo son— mal vistas —explícitamente rechazadas o abandonadas— no importa cuán sólidas sean sus credenciales en el terreno de las pruebas empíricas, ya sean éstas profanas, o sea, por sabidurías de sentido común, ya sea por conocimientos que dicen ser superiores debido a su pretensión de un valor científico por encima de lo personal, sin prejuicios de autoridad. Las soluciones propuestas a los problemas compartidos están destinadas a permanecer, con toda seguridad, dentro de lo que Alfred North Whitehead tildó de situación «esencialmente disputada». Una autoridad incuestionable, reconocida universalmente, es en principio algo inalcanzable tanto para la literatura como para la sociología: otro aspecto del «parentesco electivo», o afinidad entre los dos enfoques para la exploración del modo humano, demasiado humano, de ser-en-el-mundo.

Sin duda, el desinterés y la neutralidad respecto a los valores, una posición de independencia con respecto a conflictos y antagonismos, demasiado humanos, de intereses y de perspectivas cognitivas, están decididamente fuera del alcance tanto de la literatura como de la sociología. Las estratagemas más comunes desplegadas para eludir esta verdad incómoda (la insistencia en que la calidad estética es el único valor por el que deben ser juzgados los productos del arte cualquiera que sean sus consecuencias humanas sociales, políticas o en cualquier otro ámbito, por defecto o a propósito, esto en el caso de la literatura; o bien, en el caso de la sociología, la insistencia en que el único criterio para evaluar la presentación de las realidades sociales sólo es hasta qué punto sus autores siguieron estrictamente los métodos de investigación establecidos y profesionalmente aprobados) puede aplacar algunas malas consciencias o ayudar a que los culpables se laven las manos y renuncien a su responsabilidad por los resultados de sus actos. Y aún así, en vez de asegurar los esfuerzos de una y de otra frente a una amenaza muy real de las consecuencias de sus productos quizás no anticipadas, pero al mismo tiempo profundamente dañinas y mórbidas, tan sólo esconden el problema debajo de la alfombra, haciendo su solución aún si cabe más difícil: ciertamente inalcanzable. Los dos intentos de diseñar y promover una política pública que, una vez aceptada y aplicada sistemáticamente, podría eliminar el problema definitivamente de la agenda pública (proclamando la libre expresión y promoción de puntos de vista y opiniones parte inalienable de los derechos humanos universales, así como su

contrario: el rechazo de la tolerancia a los enemigos de la tolerancia) implican a sus autores y seguidores en una cadena sin fin de contradicciones. Abren las cajas de Pandora —cada uno tiene la suya— de cuestiones que una vez más son esencialmente discutibles y de hecho irresolubles, cuandoquiera que se intente su aplicación práctica.

«En abril de 2009, PEN Slovakia, una organización que hace campañas por los escritores perseguidos y a favor de la libertad de expresión, hizo un comunicado condenando la publicación en un periódico eslovaco de un poema de Radovan Karadzic», como informa Heather McRobie en su libro Literary Freedom, editado por Zero Books.[18] McRobie señala que ambas políticas, aunque sean contradictorias, tienen una justificación válida y deben ser desplegadas simultáneamente:

Si conceptualizamos la relación escritor-sociedad como simbiótica, la otra cara de la necesidad de «proteger al autor de la sociedad» (es decir, protegerlo de la censura y de la autocensura descrita por Orwell) sería «proteger a la sociedad del autor» en ocasiones en que la obra de un autor pueda causar daño tangible a las minorías, concretamente, mediante el discurso del odio.

A Radovan Karadzic se le acusa de incitación al odio racial y, de forma más general, de «predominio de imágenes relacionadas con violencia militarizada y ritualizada, pureza, superioridad y limpieza étnica»: lo cual sienta las bases para la clasificación de su poesía como «discurso del odio». Pero, en su caso, el «discurso del odio» está asociado a hechos odiosos y sangrientos: un documental dirigido por Paul Pawlikowski (Serbian Epics, 1992) muestra a Karadzic en lo alto de una colina recitando poesía mientras dispara hacia Sarajevo. ¿Se pueden aplicar ambas políticas en un caso semejante? ¿O deberíamos admitir que son irreconciliables y decidir cuál de las dos debería ser prioritaria en caso de conflicto? McRobie rebaja la magnitud del dilema sugiriendo que sólo el «discurso del odio» o una explícita «incitación al odio racial… o al genocidio» son bases legítimas para la suspensión de la política del derecho universal de expresión, y califica este caso planteando su legitimidad (e ilegitimidad) como «condicionada por el contexto»: «La idea del contexto nos permite modificar nuestra definición de discurso del odio, es decir que aunque estemos a favor de

censurar arte ultranacionalista o fascista, no tenemos por qué censurarlo en todos los contextos». Pero ¿dónde trazamos la línea? ¿Quién tiene la potestad para trazarla? ¿Y quién tiene la razón y voluntad para reconocer ese derecho, y por qué, o para denegar el derecho de trazar esa línea? Como aquí se ve, la caja de Pandora no tiene fondo.

Como observa, por ejemplo, Katharine Gelber, profesora de política pública en la University of Queensland, en su artículo «No deberíamos dar la libertad por descontada»:

A un nivel muy general, los australianos dirán que creen que la libertad de expresión es importante y que creen que la tenemos. Pero cuando rascamos un poco, el consenso se rompe, y con bastante facilidad. La gente está dispuesta a pisotear la libertad de expresión donde realmente importa: en las disputas políticas o entre comunidades. Hay muchos ejemplos de ello.[19]

Y permítanme decir que, de hecho, el «discurso del odio» es un incidente relativamente raro y marginal entre los motivos de violación de la libertad de expresión. Son mucho más comunes y potencialmente no menos dañinas para la libertad humana —aunque sea de forma oblicua y no explícita— las demandas SLAPP (en inglés: Strategic Lawsuits Against Public Participation, demandas estratégicas en contra de la participación pública): «cuando las corporaciones plantean demandas civiles por difamación, negligencia o molestias contra individuos y grupos que se oponen a sus actividades». Estas corporaciones «tienen muchos recursos y tiempo a su disposición. Tienden a reclamar, inicialmente, compensaciones muy elevadas, a veces por millones de dólares… Estas demandas están diseñadas no para ganar dinero a costa de personas o grupos que normalmente no tienen dinero, sino para detener el discurso de los activistas».[20]

Esto me lleva, tal como yo lo veo, al problema clave que reclama nuestra más absoluta atención cuando se trata de «proteger del escritor a la sociedad». Este tema no es tanto una cuestión de instancias de conflicto de plazos o personas entre el bien público y la libertad individual, aunque se dramatice de forma espectacular en los medios de comunicación y por muy privilegiado que sea el

acceso que se les concede a los focos de la escena pública, en consecuencia, a la atención pública. Sino la erosión subterránea, secreta, demasiadas veces suavizada y camuflada, lenta y gradual y aparentemente inocua e invisible para muchos (siendo muchos más aún los que le quitan importancia) de la moral pública mediante ideas potencialmente devastadoras para la cohesión social, la tolerancia mutua y la solidaridad, la convivencia civilizada y la aceptación mutua de formas distintas de ser humanos. Permíteme que declare enseguida que una protección efectiva de la sociedad frente a estos males se vuelve aún más una entelequia si se tiene en cuenta el acceso fácil y sin control del ojo público a Internet y a la tecnología informática universalmente accesible, en combinación con el anonimato de los usuarios, que garantiza su impunidad. Sugerir que se pueden establecer políticas de este tipo y que éstas serán efectivas, es una reliquia del tiempo en que había guardianes para las pocas puertas de acceso disponibles al ojo público… aunque se tornan todavía más alucinatorias, si cabe, a medida que el debate público, cada vez más llevado a cabo electrónicamente, se vuelve gratuito para todos, en la zona del «pilla lo que puedas». Hacer que el acceso a la producción de opinión pública sea en gran medida independiente de las políticas selectivas de las grandes corporaciones de prensa, radio y televisión puede ser un paso de gigante en la lucha por la libertad de expresión sin restricciones (proteger al escritor de la sociedad), pero hace que la protección de la sociedad frente al «discurso del odio», frente a su difusión y normalización, su aceptación pública y sus efectos espantosos y frecuentemente macabros, sea un proyecto, si cabe, todavía más condenado de antemano.

El 8 de febrero de 1975, Susan Sontag publicó en el New York Review of Books un artículo que merece ser leído una y otra vez, ya que los fenómenos de los que nos advertía Sontag siguen existiendo hoy —o están incluso más presentes— tienen tanto vigor y son de tanta actualidad como cuando se le revelaron a su autora hace cuarenta años.[21] La razón inmediata para escribir aquel artículo fue la rehabilitación repentina, en muchos aspectos incomprensible, de Leni Riefenstahl, una colaboradora nazi entusiasta, amiga personal y admiradora, además de niña mimada, de Hitler y Goebbels… y su restauración en la admiración y el favor en los salones intelectuales Norteamericanos, y no sólo Norteamericanos. Sontag recuerda a sus olvidadizos lectores que, lejos de ser una artista ingenua e inocente que frecuentaba accidentalmente malas compañías (víctima de una desventura parecida a la que llevó a Lenin a describir a G. B. Shaw, un dramaturgo a quien él admiraba, como un hombre decente que se había extraviado con los Fabianos, grupo cuya política él odiaba), Riefenstahl ya era, de hecho, nazi avant la lettre. Siegfried Kracauer describió correctamente su

producción cinematográfica anterior al ascenso de los nazis al poder como una «antología de sentimientos proto-nazis». Permíteme añadir que Sontag podía incluir, entre las razones para desconfiar, la rehabilitación sincrónica de Martin Heidegger o Carl Schmitt… y también de Friedrich Nietzsche; la fórmula de Kracauer se adapta perfectamente, al pensamiento y acciones de los tres, al igual que lo hace a la obra de Riefenstahl. Sobre las causas lúgubres y desalentadoras de la misteriosa resurrección de esta última, Sontag opina: «los filmes de Riefenstahl aún son efectivos, entre otras razones, porque sus anhelos aún se sienten, porque su contenido es un ideal romántico al que muchos aún se sienten apegados»:

generalmente se considera que el Nacionalsocialismo sólo está a favor del embrutecimiento y del terror. Pero esto no es verdad. El Nacionalsocialismo —o, de forma más general, el Fascismo— también está a favor de un ideal, y uno que aún hoy persiste, entre otras banderas: el ideal de la vida como arte, el culto a la belleza, el fetichismo de la valentía, la disolución de la alienación en un sentimiento extático de comunidad.

Uno de los «temas de más envergadura de la ideología nazi», que resonaba armoniosamente con el espíritu y ambiente de las creaciones de Riefenstahl (y, déjame que añada, también con la mentalidad cada vez más popular, inducida y potenciada por los medios de comunicación y los mercados consumistas de nuestros tiempos) era «el contraste entre lo limpio y lo impuro, lo incorruptible y lo corrupto, lo físico y lo mental, lo alegre y lo crítico». Por su parte, Riefenstahl anunció en su entrevista para Cahiers du Cinéma: «Me fascina lo que es bello, fuerte, sano, lo vivo. Busco la harmonía». ¿No nos fascina a todos?

Siento, sin embargo, que falta algo de suprema importancia en la lista de valores y cultos que forman la «antología de sentimientos proto-nazis»: el mito del poder milagrosamente ennoblecedor, refrescante, regenerador, de la violencia, el combate y la guerra. Aunque es verdad que el nazismo no sólo estaba a favor del embrutecimiento y del terror, no cabe duda de que la absolución y el despliegue del terror brutal era uno de los principales atractivos —probablemente el más importante— que atrajo a sus filas a las masas humilladas, intimidadas, desposeídas y vengativas.

Nuestras hermanas siamesas tienen, al parecer, una tarea horrorosamente impresionante entre sus manos. Con demasiada frecuencia nos consolamos diciendo que la violencia simbólica hoy día predominante, aunque sea inmoral y cruel, es de todas formas un progreso bienvenido en comparación con la que dominó el siglo pasado. Algunos psicólogos se suman a este estado de opinión diciendo que la exposición a imágenes de violencia (en formas relativamente inocuas) descarga, en vez de aumentarlos, los impulsos agresivos que por una razón u otra se acumulan con el tiempo, amenazando con una carnicería o una explosión sanguinaria… de modo que proporciona una liberación colectiva de las reservas de agresión acumuladas (como, por ejemplo, los recientes partidos de la Copa del Mundo, esos carnavales festivos de combates de gladiadores, del estilo «ellos o nosotros», que parecen seguir la antigua receta romana del «panem et circenses» para mantener a los plebeyos desahogados, dóciles y sumisos durante la semana). Me sumé a los incontables millones que contemplaban aguantando la respiración los espectáculos de violencia física desvergonzada, empujones y estirones, zancadillas, todo ello seguido invariablemente por astutas exhibiciones de falsa inocencia y protestas de indignación ante las acusaciones falsas. Me uní a la gente, entretenida por los knock outs, por las delicias de causar un KO y la humillación del derrotado; vi mensajes retransmitidos desde millones de televisiones de todo el mundo, un poco discordantes. El más obvio de los mensajes, que seguramente se instalará en las mazmorras del inconsciente, de tal forma que encontrará la forma de aflorar en la caja de herramientas de los practicantes del arte de la vida, era algo así como: «Todo vale, pero sólo si consigues salirte sin un rasguño y sin castigo». Ciertamente, una moraleja poderosa e insidiosa: pero no la que se esperaría que trasmitiera y proporcionara una educación para la vida. Debemos hacer algo para impedir que el mundo al que cada día damos forma y que al mismo tiempo nos da forma a nosotros, se haga a medida de las estrategias vitales que esta moraleja sugiere.

La división del mundo conocido entre «nosotros» versus «ellos» es al menos tan antigua como la especie humana, aunque creo que es incluso más antigua. Pero el quién somos «nosotros» y quiénes son «ellos» tiene, como norma, un linaje mucho más reciente, ya que es un producto vinculado al tiempo, del reciclaje cultural de las cosas duraderas de la naturaleza. El particular producto reciclado que encontró su aplicación en 2014 en los estadios brasileños fue concebido, como expliqué en otro sitio, en el año 1555 en Augsburgo, con la idea de acabar con las masacres aparentemente eternas, cada vez más sanguinarias, de las guerras de religión; nacido en Münster y Osnabrück en 1648, bautizado aquella

vez como «cuius regio, eius religio»; confirmado doscientos años más tarde, en el año conocido como la «Primavera de las Naciones», bajo un nombre ligeramente alterado, con «natio» en el lugar del ausente «religio». Woodrow Wilson le ofreció un reino global cuando presidía la Conferencia de Paz de Versailles, convocada durante un intervalo en la masacre de treinta años de duración a escala planetaria entre naciones. Casi cien años más tarde fue reproducida frente a una red mundial de televisiones, como un producto de entretenimiento mundial. ¿Quiere decir que es así cómo acabará la historia que ya dura cuatro siglos de este particular reciclaje cultural del «nosotros» contra «ellos», que el cuento de ruido y furia está a punto de acabar? ¿No con una explosión sino con un gemido? O quizás, con sus poderes para el mal aún intactos, este singular producto cultural no se detendrá en su mayor éxito hasta ahora, que se mide por centenares de millones de soldados muertos y el mismo número de viudas y huérfanos, y no se conformará con romper las piernas o las costillas de los futbolistas «enemigos». ¿Quizás lo que vemos no es más que un ejercicio para mantener estas emociones vivas: un entrenamiento para los grandes partidos, esta vez en campos de batalla globales en vez de estadios?

**Notas:**

7. Milan Kundera, Le rideau: essai en sept parties (Gallimard, 2005), pág. 104.

8. Jean-Pierre Richard, Proust et le monde sensible (Editions du Seuil, 1974), pág. 31.

9. Zygmunt Bauman, Michael Hviid Jacobsen y Keith Tester, What Use Is Sociology? Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester (Polity, 2014), pág. 19.

10. Stefano Tani, Lo schermo, l’Alzheimer, lo zombie: tre metafore del ventunesimo secolo (Ombre corte, 2014), y Adolfo Fattori, Sparire a se stessi: interrogazioni sull’identità contemporanea (Ipermedium Libri, 2013).

11. Bauman et al., What Use Is Sociology?

12. Mario Luzi, Al fuoco della controversia, Garzanti, 1978, pág. 43.

13. J. M. Coetzee, Diary of a Bad Year, Harvill Secker — imprint of Random House, 2007; Diario di un anno difficile, Einaudi, 2008, pág. 121.

14. En italiano, Il libro del riso e dell'oblio, Adelphi, 1991.

15. Ibid., pág. 217.

16. David Lodge, Deaf Sentence (Penguin Books, 2009), pág. 32.

17. Milan Kundera, Une rencontre (Folio, 2011).

18. Véase: http://www.opendemocracy.net/5050/heather-mcrobie/what-should-we-do-about-radovan-karadzicpoetry?

19. Véase: http://www.smh.com.au/action/printArticle?id=277 4200.

20. Ibid.

21. Susan Sontag, «Fascinating Fascism», reseña de The Last of the Nuba de Leni Riefenstahl y de SS Regalia de Jack Pia, New York Review of Books, 8 de febrero 1975.

# 2

# La salvación

# mediante la literatura

**RICCARDO MAZZEO: Ayer por la mañana nos encontramos con un autor, Eraldo Affinati, cuyo último libro, Elogio del ripetente[22] (elogio del repetidor), me hizo pensar en ti y en algo que escribiste en el prefacio de tu libro Daño Colateral.[23] El tema subyacente era casi encantador por su obvia transparencia. Tú has observado varias veces el modo en que las cosas que están justo delante de nosotros a menudo permanecen inadvertidas. Escribiste:**

En el momento en que un circuito eléctrico se sobrecarga, lo primero que se funde es el fusible […] la parte menos resistente […] Un puente no se rompe y se hunde cuando la carga que soporta sobrepasa la fuerza media de sus pilares: se hunde mucho antes, cuando el peso de la carga supera la capacidad de uno de sus pilares: el más débil.[24]

Explicas por qué los ingenieros y los operarios de mantenimiento tienen que estar atentos y ser precisos en la fase de diseño y de pruebas, porque el descuido sólo se ve «después de que suceda el desastre: cuando hay que contar las víctimas humanas o los exorbitantes costes de reparación. No obstante, hay una estructura que sobresale por encima de las otras… la sociedad».[25]

Una sociedad que se mide a sí misma a partir de los ingresos medios y sólo a partir de variables basadas en el consumo reduce a la clase baja poco cualificada

a una vida de espectadores: se convierten en una especie de «cuerpo extraño» […]. Algo no muy diferente de un cáncer, cuyo tratamiento más sensato es la extirpación, y a falta de ésta un confinamiento o una remisión inducidos y forzados.[26]

Como escribió Richard Sennett en su libro Together, gran parte de este «daño colateral» —esta gente pobre— ya son profundamente conscientes de ser sólo carne de cañón en la escuela, hasta el punto de que prefieren formar parte de una banda antes que tener éxito en la enseñanza o en su entorno social.[27] Estos desafortunados protagonizan el libro de Affinati. Es muy conocido en Italia y ha sido traducido a otras lenguas (aunque no al inglés [ni al español]).

Él pidió que lo trasladaran de la escuela secundaria «normal» donde enseñaba, a un entorno extremadamente difícil, una escuela de formación profesional en la que los alumnos estaban a un paso de la exclusión del sistema académico. Es como si se hubiera tomado muy en serio tu enseñanza, según la cual «la mezcla explosiva de la desigualdad social cada vez mayor y el volumen creciente del sufrimiento humano relegado al estatus de “colateralidad” (marginalidad, externalidad, de usar y tirar, no una parte legítima de la agenda política) tiene todos los números para ser el problema más desastroso entre los muchos problemas de la humanidad que tendremos que afrontar, lidiar y resolver en el presente siglo».[28]

Affinati siente intensamente la injusticia de la desigualdad. Sabe muy bien que las escuelas han sido burocratizadas, ya que han puesto notas con criterios aplicados de la misma forma. Esto es completamente injusto: una nota para un estudiante proveniente de una buena familia en la que se leen cuentos de hadas mientras los niños crecen entre libros, amor y atención, es un logro mucho menor que para un niño que ha tenido que luchar con uñas y dientes por todo, cuyos padres están separados, prestan poca atención a sus hijos, hablan en un dialecto distinto y son un mal ejemplo debido a su vacío cultural. Por este motivo, Affinati, juntamente con otros profesores, optan por trabajar con los más débiles, los más desprotegidos y los más desfavorecidos. A menudo, todo lo que un estudiante repetidor necesita, para evitar su destino de fracaso garantizado, es un simple cambio, dar un paso, la idea de que hay una alternativa: «Cualquiera que empiece desde abajo tan sólo necesita un poco de ayuda para empezar a subir. Frecuentemente se niegan a moverse lo más mínimo, pero por este motivo

debemos reconocer incluso la más discreta mejoría. Ciertamente, en su historia el estudiante repetidor no está satisfecho […]. Hay que premiar el movimiento incluso antes de ver los resultados».[29]

Affinati es hijo de dos huérfanos analfabetos (su madre sobrevivió milagrosamente a un campo de concentración y su padre era un vendedor ambulante) así que descubrió el placer de la literatura por sí mismo, comprando libros baratos en el mercado. Empezó leyendo a Hemingway, cosa que le proporcionó la emoción de la aventura, luego quedó encantado por Tolstoi y Dostoievski. Se considera alguien con suerte, pero no puede dejar de pensar en los chicos y chicas destinados a una vida sin pensamiento (y en consecuencia sin libertad para juzgar) y se da cuenta de cómo de importante es que alguien actúe por ellos.

El profesor es un especialista de la aventura interior, el artesano del tiempo, el repartidor de cartas de la juventud. Cuando enseña bien, los estudiantes permanecen dentro de él y siempre los recuerda a todos, como pequeños percusionistas que mantienen el ritmo del tambor de la existencia. Y los estudiantes nunca olvidan al profesor. Mantienen su recuerdo como si fuera un sustituto de su padre: un doble que hace las escenas de acción arriesgadas en lugar del protagonista. Decir «no» no es recibido necesariamente con aprobación, pero a veces es más importante que seguir diciendo «sí». Hoy en día, se abandona a los niños a una dialéctica vacía, sin obstáculos que superar. Sus profesores son los únicos que pueden recordarles el valor de ser serio, austero y de la concentración en una sociedad que favorece la belleza, la salud y la riqueza.[30]

Inspirar en sus estudiantes el amor por los libros parece algo anacrónico e irreconciliablemente tozudo en su entorno, casi como algo de lo que avergonzarse para todo aquel que lo persiga. Es algo extremadamente arduo y tiene que hacerse incómodamente, en condiciones casi dolorosas, como lo fue para Lorenzino, un estudiante desfavorecido:

Sus primeras lecturas fueron como hogueras encendidas en el Antártico, no eran

ni calurosas ni creaban afinidades, se extinguieron enseguida dejándolo solo. Se enfrentó a novelas como si fuera el primer hombre del planeta en hacerlo, sin nadie con quien compartirlas. Parecían diamantes en bruto que el estudiante repetidor guardaba en su bolsillo tocándolos de vez en cuanto como para asegurarse que todavía estaban ahí. Evitaba hablar de ellas con los amigos.[31]

La iluminación puede surgir después de ser capaz de identificarse con una persona o una experiencia, como le pasó a la pequeña Sonia, una niña polaca, cuya sonrisa era tan grande como su aversión por la lectura. Después de escuchar a su profesor leer uno de los Cuentos de Kolyma, «Los Carpinteros», del gran escritor ruso Varlam Shalamov, y oír las experiencias de los prisioneros en un gulag intentando calcular exactamente qué frío hacía, se acordó de su abuelo, cuyas piernas siempre estaban congeladas durante la guerra.

El intermediario debe estar preparado para tratar a los alumnos como sujetos y no como objetos, para que trabajen juntos, para que se ensucien las manos y acepten el riesgo de que las disputas puedan incluso llegar a las manos. Al igual que Affinati, quien, cuando se enfrentaba a una clase burlona en caos total, se dirigió directamente al cabecilla, o como el Papa Francisco, quien, cuando era el arzobispo de Buenos Aires, a menudo iba a los barrios de barracas llamados villas miseria, solo, sin previo aviso y a pie, para hablar con su gente.

Ramón Antonio García es uno de los muchos invisibles de Buenos Aires. Sobrevive conduciendo un remís, un coche viejo que hace de taxi cuando es necesario. Él da servicio a los pocos aventureros que quieren dar una vuelta por los barrios marginales que rodean la ciudad […]. A menudo son turistas o periodistas que esperan visitar las partes más duras y oscuras de Buenos Aires. Llaman a García porque es demasiado arriesgado entrar en la villa solos. «Porque aquí abajo», dice, «la vida tiene poco valor y siempre hay alguien dispuesto a matar por unos pocos pesos». Por este motivo García se quedó sin habla cuando vio a Bergoglio. No sabía que el cardenal arzobispo de Buenos Aires hacía eso.[32]

El Papa Francisco también fue profesor. En los años 1970, trabajó en un colegio

y estuvo detrás de la formación de una banda que tocaba canciones de los Beatles y dio la oportunidad a las mujeres de participar en acontecimientos teatrales que allí se organizaban; también empezó un curso de escritura creativa con Jorge Luís Borges. Esto muestra realmente cómo la literatura puede ser un camino a la salvación.

**ZYGMUNT BAUMAN: «El profesor es un especialista de la aventura interior artesano del tiempo, repartidor de cartas de la juventud» … ¡Qué forma más bonita de decirlo, con qué claridad y exactitud! Das en el clavo, sí señor.**

Pero ¿Cuáles son las cartas que reparte el profesor? Estas cartas son, como dirían Amartya Sen y Martha Nussbaum, «capacidades», habilidades e inclinaciones que constituyen las condiciones necesarias, quizás también las suficientes, para una vida decente, digna, productiva y gratificante.[33] Como podrían ser, entre otras, la sensibilidad (ojos y oídos abiertos a las visiones y sonidos del mundo, a lo que éste ofrece, a los otros que habitan en él, a lo que éstos puedan ofrecer y lo que necesiten para poder cumplir su promesa); la imaginación y el pensamiento (por encima de todo, la habilidad de desplegar ambos, discernir entre las opciones y escoger entre ellas, así como también tener la suficiente determinación como para mantenerse en las elecciones propias, y actuar según las mismas para que lleguen a buen puerto); emociones (la habilidad de querer, que te importen los otros, pero también el sentir irritación y luchar contra: la maldad de la indiferencia, la denigración, el hacer el mal, el rebajarse, la negación de la dignidad y la humillación); la razón práctica (la habilidad de visualizar un modelo de buena vida, así como también reunir la voluntad suficiente como para dedicar la vida a seguir dicho modelo); la sociabilidad y las habilidades y la voluntad de asociación (el conocimiento práctico necesario para compartir la vida con otros y vivir la propia vida pensando en el bienestar de los demás: el deseo y la voluntad de entender las necesidades, los valores y las actitudes, la voluntad para negociar un modus vivendi mutuamente satisfactorio así como aceptar las propias limitaciones y sacrificios personales que dicho modus pueda requerir).

Los «eslabones más débiles» de la sociedad, que un concurso muy famoso de televisión con ese mismo título recomendaba a sus millones de televidentes descalificar, eliminar y excluir del juego, pero a los que Affinati eligió enseñar, sufren una falta de estas capacidades y la ausencia de oportunidades para su adquisición. Les falta lo que puede llamarse la «meta-capacidad»: la capacidad

de acceder a las otras capacidades y el deseo mismo de acceder a ellas. En la mayoría de los casos, estos «eslabones débiles» no se dan cuenta de su pérdida, ya que no han tenido la oportunidad de apreciar el valor de la experiencia que les falta. Lo que reciben de los medios de comunicación de nuestra sociedad del consumo insensible y sin corazón, también de otros residentes de los «barrios malos» (espacios a los que han sido arrojados y los únicos en los que se les permite vivir) —de la gente ya seducida por los cantos de sirena que retransmiten— sólo es el mensaje del quiero-quiero, compra-compra, tira-tira: llamada, tentación, fraude y orden, todo en uno. Como señalé hace tres años, en las postrimerías de los disturbios de los descalificados, frustrados y agraviados «consumidores defectuosos» en el distrito pobre y deteriorado de Lewisham, Londres:

De la cuna a la tumba se nos entrena y se nos acostumbra a tratar a las tiendas como a farmacias llenas de medicamentos con los que curar, o al menos aliviar, todas las aflicciones y enfermedades de nuestras vidas y existencias en común. Las tiendas y el hecho de comprar adquieren pues una dimensión verdadera y plenamente escatológica. Los supermercados, como dijo George Ritzer, son nuestros templos […] Compro, luego existo. Comprar o no comprar, ésta es la cuestión. […] Para los excomulgados, necesitados y expulsados de la Iglesia de los Consumidores, éstos son los puestos avanzados de sus enemigos construidos en la tierra de su exilio. Estas murallas fuertemente vigiladas les impiden el acceso a los bienes que, a su vez, protegen a otros de un destino similar […] Rejas y persianas de acero, cámaras de vigilancia, guardias de seguridad a la entrada y escondidos dentro, todo ello crea una atmósfera de campo de batalla y de una hostilidad permanente.[34]

Suenan las campanas, día sí y día también, desde los campanarios de los templos consumistas, suenan fuerte, sonoras y resonantes. Taparse los oídos no servirá de nada; no hay escapatoria posible a este ruido ensordecedor. Los campaneros no son muy selectivos: las campanas están para atraer a peregrinos de todo tipo de procedencia (probablemente ésta sea la única igualdad que hay, indiscriminada e incondicional, en la condición de todos los habitantes de nuestra sociedad del consumo). Pero dentro del templo no hay altar alguno, ni tan siquiera la más modesta de las capillas, dedicado a la gloria de las capacidades de

Sen/Nussbaum. Buscadores de las capacidades que os faltan lasciate ogni speranza, voi ch’entrate (abandonad toda esperanza, vosotros que entráis): pero de ninguna forma desistid o dejad de esforzaros para conseguir el permiso de entrada. Ir al templo es una obligación, no un derecho que uno pueda ejercer o abstenerse de ejercer. Quizás se te niegue la entrada por parte de los guardias contratados, si no superas la prueba, es decir, te quedas corto al exonerarte a ti mismo del deber del consumidor, pero nadie tiene el derecho de no ir por voluntad propia, o al menos de no intentar ir en serio. Aquéllos a quienes Affinati quiso enseñar eran los herejes de la Iglesia de los Consumidores; aunque no por voluntad propia, sino por veredicto de la Santa Inquisición que supervisa la integridad de la Iglesia.

En la obra maestra de Vittorio de Sica, de 1951, un filme llamado Miracolo a Milano (milagro en Milán), una mujer mayor, sabia y con buen corazón, Lolotta, encuentra a Toto en un huerto de repollos y lo entrega a un orfanato. Cuando cumple dieciocho años, Toto es expulsado del orfanato y se une a unos ocupas sin techo, pobres y abandonados en un terreno destartalado y desolado cerca de Milán. Lolotta les ofrece un regalo maravilloso: una paloma mágica que puede hacer realidad todos sus deseos. Toto —una criatura bienintencionada y amable — invita a sus compañeros de miseria a que expresen sus deseos. Sin embargo, lo que sucede es una competición de «a ver quién da más», un espectáculo lamentable (ir un poco más allá que la persona anterior); cada uno de los pobres pide uno o dos abrigos más que el anterior, o el doble de dinero: lo que sea que tengas, yo quiero más. Cuando, por casualidad, se descubre petróleo en el terreno, los ocupas son arrestados y encerrados para dejar sitio al pozo de extracción. Entonces sucede un milagro de verdad, el último: para evitar ser encarcelados y también escapar de su codicia, los ocupas se montan en las escobas que unos barrenderos de la ciudad les han dejado y se van volando. ¿A dónde? Bueno, encontrar su destino y los medios para alcanzarlo debe de haber sido la parte más espinosa del milagro.

Lo que todo esto significa, es que en la actual sociedad dominante todo va en contra de la adquisición, control y despliegue de capacidades cuya posesión, juntamente con la capacidad de usarlas son, como Sen y Naussbaum señalan convincentemente, indispensables para una vida humana digna y gratificante. También todo va en contra de la distribución igualitaria de estas capacidades. Me parece que la flagrante desigualdad en la distribución de estos singulares bienes es la base de la desigualdad social en todas sus otras dimensiones. Las cartas que tu profesor ideal puede repartir, o debe repartir, escasean mucho. Sin embargo,

bienes como estas capacidades deberían, por su naturaleza, estar exentos del juego de la oferta y de la demanda: al fin y al cabo, tienden a expandirse con el consumo, en lugar de disminuir. Como dice un antiguo dicho norteamericano, ya olvidado: si yo te doy un dólar y tú me das otro, ambos tenemos un dólar; si tú me das una idea y yo te doy una, ambos tenemos dos. El actual síndrome hegemónico consumista, ayudado e inducido por los mercados competitivos que tienen por función establecer el «y yo más» como estrategia de vida, ha conseguido, en cambio, convertir su adquisición y control en un juego de suma cero.

Estoy de acuerdo en que el profesor ideal puede (y seguramente lo intentará con todas sus fuerzas) promover capacidades humanas, muy humanas, en las circunstancias más desfavorables, incluso hostiles. Incluso puede que tenga éxito en algunos casos. Hay muchos Lorenzinos esperando ser encontrados en toda clase de «malos barrios», guetos, quartiers y favelas, aunque nunca hubieran imaginado que los encontraran profesores como Affinati. ¿Pero cuántos? ¿Y por qué siempre tan pocos y tan pocas veces? El lugar asignado a los Lorenzinos de este mundo, en las sociedades afligidas por una desigualdad multidimensional y extensiva, no determina su destino; pero sí que manipula probabilidad estadística de sus elecciones y oportunidades de éxito. Cuantos más Affinatis tengamos a nuestro alrededor, más Lorenzinos encontraremos y los podremos animar y ayudar a que se eleven por encima de su cruel destino. Pero hay límites a lo que los Affinatis pueden hacer, si ellos y sus pupilos se dedican a buscar soluciones individuales a problemas producidos socialmente y constantemente reproducidos. Para superar estas limitaciones, Affinati necesitaría la paloma mágica de Toto.

Sí, individualmente quizás busquemos y encontremos la salvación en la literatura, el cine, una canción, o la pintura —todas estas creaciones a las que llamamos «arte», es decir, los productos de la imaginación que alza el vuelo— al igual que los ocupas empobrecidos e indolentes de Toto dejan atrás la dura realidad de su hogar sin hogar, ese descampado desolado, expropiado para construir un pozo de petróleo. ¿Pero con qué efectos prácticos?

**Notas:**

22. Eraldo Affinati, Elogio del ripetente, Mondadori, 2013.

23. Zygmunt Bauman, Collateral Damage: Social Inequalities in a Global Age, Polity, 2011.

24. Ibid., pág. 1.

25. Ibid., pág. 2.

26. Ibid., pág. 3.

27. Richard Sennett, Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation, Yale University Press, 2012.

28. Bauman, Z., Collateral Damage, pág. 9.

29. Affinati, E., Elogio del ripetente, págs. 12-13.

30. Ibid., pág. 25.

31. Ibid., pág. 50.

32. Rodari, P., «A Villa Miseria dove abitano gli amici del Papa», La Repubblica, 2 de marzo 2014, pág. 32.

33. Véase: Nussbaum M. y Sen A., The Quality of Life (Oxford University Press, 1993).

34. Véase: http://www.social-europe.eu/2011/08/the-london-riotson-consumerism-coming-home-to-roost.

# 3

# El péndulo y el centro vacío de Calvino

**RICCARDO MAZZEO: En ¿Para qué sirve la Sociología?, explicas que las fases de la premodernidad (o antiguo régimen), modernidad y hoy en día de la modernidad líquida no son, de hecho, elementos autónomos, ya que la aparición en la superficie de una u otra de estas tendencias es la prueba de su coexistencia.[35] Al trabajar en la educación, una de las observaciones que me vino a la mente sobre la inmensa teoría de Jean Piaget, era el paso netamente diferenciado de cada estadio del proceso de desarrollo de un niño. En Bruner, se definen cambios y avances similares en el eje del aprendizaje… no obstante, el paso a una nueva fase no es algo tan radical como para borrar todas las formas de aprendizaje anteriores. Además, también en Freud, aunque es verdad que a la fase oral le sigue la anal y luego la genital —que es la más madura— los impulsos orales y anales continúan existiendo durante toda la vida de la persona. Pero ahora me haces pensar que lo que sucede a nivel psicológico también lo hace desde un punto de vista sociológico, y si no te hubiera leído nunca se me hubiese ocurrido la idea. En ¿Para qué sirve la Sociología?, cuando Keith Tester y Michael Hviid Jacobsen te preguntan cómo de relevante es la nostalgia para ti, tú dices que el progreso de las cosas en el mundo no es lineal, sino que se mueve como un péndulo, puesto que algo que haya existido antes, falta necesariamente de todo nuevo estado de las cosas, y uno sólo se da cuenta de su falta à fait accompli, cuando el cambio ya ha tenido lugar. No estamos frente a un sentimiento de nostalgia por lo que ya no existe y cuya ausencia lamentamos, sino frente al hecho de que, por una parte, nos damos cuenta de ello exclusivamente ex post y, por otra, porque es una construcción perfecta y definitiva condenada a ser ilusoria para siempre y en un estado de perpetuo devenir, ineludiblemente híbrida y mezclada. Y por esta razón, como escribiste en tu conversación con Keith Tester de hace trece años,**

**dijiste que te gustaba mucho la «ocurrencia de Lyotard: no se puede ser verdaderamente moderno sin primero ser posmoderno».[36]**

La hija de Raymond Aron, la socióloga (y politóloga) Dominique Schnapper, enumeró en su último libro los riesgos que corre el Homo democraticus en la actual versión fundamentalista de la «democracia extrema», que aspira al bienestar ilimitado hasta el punto de querer escoger las normas a las que uno está sometido, incluso en esferas institucionales como las escuelas o la justicia.[37] No estoy hablando de esas (horribles) leyes ad personam que Berlusconi se hizo a medida, sino de la crítica radical sin límite y excesiva, como la del movimiento Cinco Estrellas, que se ha hecho viral en internet. Estamos ante una histeria generalizada que, con la muerte de todo tipo de Gemeinschaft (comunidad) capaz de establecer la libertad individual en relación a la de los otros miembros de la comunidad —y también la muerte de la Gesellschaft (sociedad), debido a la metáfora fortuita de una sociedad imaginada en términos de comunidad, pero vivida independientemente de una comunidad real y verdadera de individuos— deja a la gente impotente y, al mismo tiempo, fría.

El libro de Schnapper parece hacerse eco del de Moisés Naím, The End of Power.[38] La obra habla de micropoderes que son cada vez más capaces de contrarrestar a los grandes poderes, especialmente gracias a internet. Marco Belpoliti habla de «rebeldes, partidos políticos radicales, start ups innovadoras, hackers, jóvenes sin líderes populares, nuevos medios de comunicación y figuras carismáticas que parecen sacadas de la nada, pero que subvierten el antiguo orden de las cosas». Y luego está Grillo, Casaleggio con sus Cinco Estrellas y WikiLeaks de Assange. Esto me recuerda a un artículo de Italo Calvino publicado en el Corriere della Sera hace cuarenta años, que acababa con estas palabras: «La sociedad moderna tiende hacia un estado extremadamente complicado, que gravita alrededor de un centro vacío, y en este centro vacío se concentran todos los poderes y los valores».[39]

Creo que oigo el eco de estas palabras en tu descripción de los apeaderos locales que los poderes globales necesitan para repostar, y el torbellino de influencias que se entrecruzan sin que podamos establecer antes qué fuente grande o pequeña tendrá la mayor influencia en la construcción de nuevos equilibrios incluso más precarios que los anteriores.[40] También se alude a un «centro vacío» en un fragmento de tus conversaciones con Keith Tester:

Creo que el peligro al que tendremos que enfrentarnos en el siglo XXI no será la coacción totalitaria —la obsesión con lo que acaba de pasar— sino el derrumbe de la «totalidad» capaz de garantizar la autonomía de la sociedad humana […] Con más perspectiva, ahora somos dolorosamente conscientes de los peligros que la «totalidad» conlleva cuando ésta se desata y queda fuera de control.[41]

**ZYGMUNT BAUMAN: Cualquier tipo de acontecimiento o devenir es un encadenamiento de continuidad y discontinuidad. Cada instantánea de una entidad de acontecimiento/devenir es un palimpsesto de muchas capas, pocas de ellas —si es que hay alguna— borradas y completamente indistinguibles; la mayoría están, o totalmente separadas o escondidas bajo la siguiente capa de pintura, o aún brillan desde debajo de otro brochazo de pintura; algunas recolocadas y reincorporadas a una composición distinta o almacenadas en una especie de «inconsciente» freudiano, ahora (es decir, por el momento) invisibles, pero en principio recuperables. Esto también se aplica a los fenómenos micro y macro. La maraña es tan densa y ajustada, que identificar la cesura que justifique el veredicto de la discontinuidad es algo naturalmente «esencialmente polémico»; su aceptación es, a lo sumo, una cuestión de convención, permanentemente abierta a ser cuestionada y revisada.**

Pienso que abandonar la vieja asunción de la oposición, principal y absoluta, entre continuidad y discontinuidad fue parte de otro cambio en la historia de la percepción humana del mundo; el descrito por Ilya Prigogine en su estudio/manifiesto, que marcó una época, con el título de The End of Certainty.[42] «La ciencia clásica enfatizaba el orden y la estabilidad, hoy, en cambio, vemos fluctuaciones, inestabilidad, opciones múltiples y una predictibilidad limitada a todos los niveles de observación». Desde el punto de vista clásico, «las leyes de la naturaleza expresan certezas. Cuando se dan las condiciones iniciales apropiadas, podemos predecir con certeza el futuro, o “retro-decir” el pasado. Cuando hay inestabilidad, ya no sucede lo mismo, y el sentido de las leyes de la naturaleza cambia radicalmente, puesto que pasan a expresar posibilidad y probabilidad»; «la ciencia ya no se identifica con la certeza y la probabilidad con la ignorancia».[43]

En otras palabras, desde la perspectiva del sentido común, podemos decir que el palimpsesto en cuestión es una huella multicapa no tanto de leyes tan inmutables

que están actuando, sino de elecciones entre distintas posibilidades; si tenemos suerte de tener muchas instancias disponibles para examinar, se puede interpretar también como prueba de una distribución de probabilidades estadísticamente expresable. Siempre hay un problema, de todas formas. Con esta nueva consciencia, «la equivalencia entre los niveles individual y estadísticos se rompe»; «la generalización de dinámicas (de sumas) […] no se puede expresar en términos de trayectorias [individuales]». Trayectorias individuales que «son los resultados de procesos, probabilísticos y estocásticos».[44]

La dificultad que nos encontramos cuando separamos los elementos de la continuidad y de la discontinuidad en el discurrir del tiempo aumenta aún más con la dificultad de romper los resultados de procesos probabilísticos a partir de los atribuibles a procesos de carácter determinístico. De forma un tanto impresionista, sugiero un análisis bifactorial de la trayectoria vital del individuo: el destino (o lo que «nos sucede» sin consultar nuestras preferencias), el factor responsable de establecer el rango de opciones realistas; y el carácter (que es por naturaleza o defecto un objeto de nuestra creación), factor responsable de la selección de entre las opciones posibles; admitiendo, sin embargo, la casi imposibilidad de separar netamente los dos factores íntimamente entrelazados y que interactúan.[45] Piaget desarrolló su teoría del desarrollo de fases cuando aún estaba en la era de la búsqueda de «leyes naturales que expresan certidumbre» —yendo al grano, una era de construcción de «tipos ideales» que podían ser representados como uniformes y universales sin ambigüedad alguna: propiedades que no podían encontrarse en una forma «pura» similar a los objetos del mundo empírico— sólo abstraídas de sus emplazamientos naturales en sus idealizaciones. Intentando, por ejemplo, entender por qué aquellas mentes brillantes insistieron durante tantos siglos en que el tiempo físico era reversible, mientras que, como ahora sabemos, lo que prevalece en el universo es el proceso del tiempo irreversible, Prigogine señala que el péndulo —ese ejemplo supremo de la reversibilidad del tiempo pensada por los físicos y el fenómeno en el que descansaba la aceptación de la reversibilidad temporal— no es más que una entidad imaginaria que no tiene referentes en el «mundo real»: sólo puede ser invocado en un mundo imaginario en el que la fricción esté suspendida o no exista. El destino «del mundo real», sin embargo, el factor que establece el escenario para la actividad de elección/selección para que un tipo de carácter concreto produzca una trayectoria vital como su efecto combinado, también está sujeta al tiempo: es el sujeto de procesos del «tiempo irreversible». Algunas posibilidades se convierten en menos «realistas» y serán seleccionadas con menor probabilidad, así que es razonable suponer que la distribución de

probabilidades alterará su forma; suponer otra cosa sería igual a pronosticar la persistencia eterna del péndulo sin fricción en una repetición monótona de la misma secuencia de movimientos. Pero ¿estaban los niños investigados por Piaget en el mismo estado (arrojados al mismo conjunto de circunstancias) que la multitud de niños que hoy llegan a las escuelas para ser educados? ¿Cómo han cambiado las «fricciones» que desvían los movimientos del péndulo de su modelo idealizado desde que Piaget completara su investigación?

No me atrevo a componer una lista exhaustiva de alteraciones, así que aquí tienes algunas de ellas, elegidas aleatoriamente, pero con especial atención hacia aquellas que, probablemente, han cambiado mucho las dialécticas del destino y del carácter, así como la naturaleza de cada uno de sus dos factores.

Para empezar: como señaló Arlie Ruseell Hochschild, un investigador infatigable del cambio continuo de las condiciones en las que se crean esclavos contemporáneos, «el porcentaje de bebés nacidos de madres solteras alcanzó (en EE.UU.) el 40% en 2011, y los estudios muestran que la mitad de los niños estadounidenses pasan al menos parte de sus vidas en hogares de progenitores solteros».[46] No se puede esperar otra cosa, teniendo en cuenta que «en el año 1900, alrededor del 10% de matrimonios acababan en divorcio, mientras que hoy, para las primeras nupcias, la probabilidad es del 40 al 50%», y para las segundas y terceras nupcias es incluso más frecuente y ocurre con más rapidez. Por lo tanto, el marco al que el destino da forma —o, en este caso, el estadio condicionado por el tiempo de los procesos culturales irreversibles, en los que los objetos de estudio de Piaget «se desarrollaron psicológicamente»— ha cambiado casi hasta ser irreconocible. Los llamados «niños llavero» en un hogar normalmente vacío de adultos (un sector cada vez mayor de niños norteamericanos) son los principales candidatos para desarrollar lo que Hochschild llama «yoes externalizados»: el tipo de yoes de patchwork, compuestos —vagamente— de servicios (en casi todos los casos comprables) ofrecidos por terapeutas expertos que se especializan en casi todos los aspectos de la vida. Desde muy tierna edad, los niños tienden a adquirir y a expandir su dependencia en las instrucciones del mercado, con la esperanza de encontrar ahí los bienes necesarios para la vida y las recetas precocinadas para su uso. La autoridad del consejo/orientación que esté disponible en el mercado tiende a medirse en función de su precio de mercado. «La mayor innovación», dice Hochschild, «son aquellos servicios que alcanzan el corazón de nuestras vidas emocionales, un reino previamente a resguardo del mercado». El mercado «ha hecho progresos en nuestra comprensión del yo. En la mercantilización de la

vida personal, actos que antes eran intuitivos o corrientes —con quién casarse, escoger el nombre de tu hijo recién nacido, incluso saber qué se quiere— ahora requieren la ayuda de expertos pagados»; «la experiencia personal se puede convertir en algo que compramos —la cita, el cumpleaños o la boda "perfectos"— independiente de nuestro papel en crearla».[47] La confianza en uno mismo, la autonomía personal, el uso de una variedad de libertades individuales de una amplitud hoy sin precedentes, todo ello sufre las consecuencias.

Otro terreno de cambio rápido y amplio: en la era de internet, la web, las redes «sociales», con los miembros de las jóvenes generaciones gastando espiritualmente y/o corporalmente una mitad —si no es más— de su tiempo despiertos en compañía de pantallas en lugar de personas, la mayoría de las actividades de socialización tienden a pasar del cara a cara a lo electrónicamente mediado. Este cambio va de la mano de la decadencia de las habilidades de socialización, indispensables en el modo específicamente humano, muy humano, de ser-en-el-mundo. Las redes online difieren de las comunidades offline por su facilidad, así como también por la modalidad libre de molestias y malestares de sus funcionamientos; sin embargo, por esta misma razón, los lazos interhumanos establecidos electrónicamente son tristemente frágiles, mientras que sus maestros seguramente se van convirtiendo poco a poco en ineptos en el —tan difícil como necesario— arte del diálogo.

**Notas:**

35. Bauman, Z., Hviid Jacobsen, M., y Tester, K., What Use Is Sociology?

36. Bauman, Z. y Tester, K., Conversations with Zygmunt Bauman, Polity & Blackwell Publishers, 2001.

37. Schnapper, D., L'esprit démocratique des lois, Gallimard, Collection Nrf, 2014.

38. Naím, M., The End of Power: From Boardrooms to Battlefields and Churches to States, Why Being In Charge Isn't What It Used to Be, Basic Books, 2013.

39. Belpoliti, M., «Quel che resta del potere», L’Espresso, 27 de febrero de 2014.

40. Bauman, Z. y Mazzeo, R., On Education, Polity Press, 2012, cap. 19.

41. Bauman y Tester, Conversations with Zygmunt Bauman, pág. 145.

42. Y el subtítulo: Time, Chaos, and the New Laws of Nature, The Free Press, 1996.

43. Ibid., págs. 4-7.

44. Ibid., pág. 37.

45. En Zygmunt Bauman, The Art of Life (Polity, 2008).

46. Véase Russell Hochschild, A., The Outsourced Self, Metropolitan Books, 2012, pág. 8.

47. Ibid., págs. 11, 12, 14.

# 4

# El problema del padre

**RICCARDO MAZZEO: Cómo ha cambiado la figura del padre en el mundo de hoy es algo que ha explicado con gran persuasión el psicoanalista Massimo Recalcati quien, inspirándose en las enseñanzas de Lacan, ha descrito la «evaporación del padre» en libros como Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna (¿qué queda del padre?, la paternidad en la época hipermoderna), Il complesso di Telémaco (el complejo de Telémaco) y Patria senza padri (patria sin padres). Ya te lo comenté en On Education y estoy seguro de que retomaremos la conversación en otro momento, pero aquí me gustaría llamar tu atención sobre qué poco del viejo modelo del padre como una figura de autoridad sobrevive hoy, latente, sin ser detectado, inconsciente, en padres que son débiles, infantilizados o ausentes. Esencialmente, ¿qué queda de los padres de antes —quizá crueles, pero presentes— en los descoloridos inadaptados en los que se han convertido los padres de hoy?**

Un gran analista italiano, junguiano, Luigi Zoja, intentó explicar esto en su libro más importante desde mi punto de vista, Il gesto di Ettore[48] (el gesto de Héctor), y lo hizo partiendo de la conocida humillación a la que se vio sometido el padre de Freud cuando no consiguió reunir el valor para enfrentarse a un adversario que había arrojado su abrigo de piel al barro, y las consecuencias que este relato tuvo para Sigmund. El padre del psicoanálisis entendió y perdonó a su padre sólo cuando hubo leído la Eneida y entendido las razones de Eneas para haber priorizado la continuidad de su familia y de su gente por encima del honor de defenderse en el campo de batalla, y estuvo muy agradecido a Virgilio por la paz que esto le trajo con su padre, cuyo resultado fue su libro La interpretación de los sueños, que empieza con un verso de una de las obras de su padre.

El problema es que, mientras que una madre que deja que se le humille nunca será rechazada por su hijo, si un padre se deja insultar quizás oiga de su hijo que «no se está comportando como un padre», y que el niño necesita sentir:

que su padre está cerca de él, no sólo con un trato justo y con amor, sino también en la fuerza: porque las relaciones de la sociedad no sólo se componen de amor, o justicia, sino también de fuerza bruta. […] La tradición occidental a menudo prefiere a un padre injusto que sea un ganador para el resto del mundo, que a un padre justo a quien se vea como un perdedor: esta paradoja era algo conocido para Shakespeare, cuando creó en El Rey Lear el prototipo de padre rechazado en cuanto pierde su fuerza y su prestigio.[49]

Sabemos que una de las consecuencias del movimiento del 1968 fue el debilitamiento de la agresividad de los padres: el modelo del padre autoritario fue cuestionado por aquella generación, y, en consecuencia, los padres sintieron que debían abandonar su agresividad dominante con sus hijos, prefiriendo un trato más amable, como de amigo comprensivo. Pero también hemos visto cómo los hijos de padres débiles tienden a buscar figuras paternas «fuertes» sustitutivas entre los matones de su barrio: «la autoridad del padre se ha democratizado y su fuerza ha quedado, en muchos aspectos, disuelta; pero nuestro subconsciente no puede eliminar en unas pocas generaciones aquello que lo ha dominado durante milenios. A pesar de la falta de padres, a pesar de estar, probablemente, en transición hacia un nuevo orden, la sociedad Occidental, al menos inconscientemente, sigue siendo patriarcal».[50]

En A Natural History of Evil,[51] señalas cómo personas o poblaciones enteras golpeadas por una catástrofe terrible reciben ayuda que, no obstante, no se mantiene en el tiempo: si las condiciones angustiantes duran demasiado, la gente se aparta de las víctimas con un enojo cada vez más evidente y, en lo que se refiere a la figura del padre, «es difícil superar la repulsión que causan los perdedores, especialmente cuando han perdido su dignidad».[52]

Pero, ¿cómo se ganó esta autoridad paterna antes de perderse? Zoja habla del exaltación que los primeros humanos exhibían frente a los animales, que cada vez eran más y más grandes, mientras continuaban su viaje de descubrimiento hasta que «la psique se expandió definitivamente e imitó a la naturaleza a la que se estaba imponiendo; luego eligió la autonomía estableciendo un mecanismo interno de equilibrio; luego se asignó a él misma el ser el río y la orilla del río a la vez».[53] Su actividad sexual era excesiva, pero precisamente porque los jóvenes

humanos eran los más indefensos, para protegerlos surgió, hace mucho tiempo, la familia monógama.

Los polígamos se exterminaron unos a los otros sus características genéticas en la sangre, e incluso cuando sobrevivían corrían el riesgo de ser expulsados de sus comunidades por ser demasiado violentos.

Sin embargo, los otros fueron los futuros dominadores del universo, porque fueron capaces de suprimir la gratificación instantánea de sus instintos —el instinto agresivo hacia los rivales, el instinto sexual hacia las hembras— en favor de una vida planificada: más plena pero no inmediata. Éste es el fundamento de las cualidades paternas.[54]

Esta habilidad de juntar las fuerzas morales —aplazar el goce en favor del sacrificio necesario para construir y consolidar el bienestar de la familia y del país— con las fuerzas físicas que hay que usar contra los enemigos, alcanzó su cumbre en el conocido hombre «puritano» alabado por Max Weber, sobre quien escribiste unas páginas memorables en Legislators and Interpreters.[55]

Ahí dedicas una gran parte del libro a tu reconocimiento de la Ilustración, cuando los intelectuales aún tenían un papel de «legisladores» que dictaban las agendas de los «déspotas ilustrados» y no habían sido reducidos todavía al papel de «intérpretes» en un entorno multifocal en el que abundan las teorías —algo aún cierto hoy— y donde ninguna de ellas prevalece sobre la otra ni puede ser considerada «la verdad». Hoy hay «verdades» que compiten unas con otras. Zoja señala cómo la crisis de la autoridad empezó en la Ilustración. Es un hecho curioso que los dos heraldos de la Revolución Francesa, Voltaire y Rousseau, tuvieran relaciones complicadas con sus padres: el padre del primero le abandonó, y el del segundo no era capaz de ser un padre de verdad para sus hijos: «en el comportamiento del individuo simbólico, hay escondida una imagen colectiva. El don del padre siempre ha sido el reconocimiento público de su hijo; la otra posibilidad es renegar de él, algo que también está en sus manos. Voltaire buscó una alternativa real: si ambas cosas son una opción, también pueden venir del hijo».[56]

Así que, mientras en el París del siglo XVIII las mujeres más progresistas se

emancipaban de la condición de ser madres «clásicas», dejando sus hijos a manos de las matronas, y se entregaban a la lectura y a las conversaciones de salón, «Voltaire luchó contra el padre que tenía por el mundo y se desprendió de él; Rousseau se arrancó el que llevaba dentro de sí».[57]

Desde aquel momento, la crisis del padre ha continuado empeorando: con la industrialización y la transición del padre campesino —quien, a pesar de ser un tirano, estaba bien enraizado en su función— al padre obrero —que, juntamente con la proximidad, también perdió el control de sus hijos, quienes además lo veían regresar a casa borracho por la noche y tirarse frente al televisor— y finalmente al padre de hoy, cuya autoridad está aún más erosionada: «Al ser más ricos en objetos y más pobres en psicología, no entendemos que el misterio quizás tenga más sentido y sea más intenso que su resolución. Los hombres han dimitido como padres al rechazar la dimensión simbólica».[58] Así que, en el mundo materno en el que vivimos, en el que buscamos la salvación en gurús o psicoterapeutas, sigue habiendo un abismo o fisura abierta en nuestros hijos: «No podemos negar el hecho de que, del mismo modo que [nosotros] buscábamos a un dictador porque estábamos hambrientos de una figura paterna, nuestra búsqueda de un padre incluye una secreta nostalgia por la dictadura. La inseguridad que hoy nos lleva a buscar la figura paterna es, no obstante, un pariente psíquico de la que nos llevó a brazos de tiranos».[59]

Al final, la prueba definitiva de las reflexiones de Zoja está en la supuesta autonomía de la «democracia directa» del movimiento Cinco Estrellas, cuyo dictador absoluto, Beppe Grillo, purga a todo aquél que no le obedezca de forma absoluta. ¿Cuál es tu opinión sobre esto?

**ZYGMUNT BAUMAN: Supongo que Lacan y Calvino (como Nietzsche medio siglo antes, con la muerte de Dios) intentaban penetrar en la esencia de este mismo proceso, pero usando vías diferentes e informando de lo encontrado en formas de expresión distintas. Este proceso significa, recordando a Calvino, sentirse atraído por la fuerza centrífuga de la vorágine de la contemporaneidad a un centro salpicado de cadáveres de los muchos que antes han intentado asentarse ahí: centro que, en realidad, es un vacío. El cadáver que captó la atención de Lacan fue la figura del Padre; para Nietzsche, era el padre de todos los padres: Dios; para muchos otros, la Patria.**

Dios, Padre, Patria son distintos nombres dados a una totalidad mayor que la suma de sus partes (¡individuales!): el Leviatán de Hobbes, la sociedad de Durkheim, el soberano de Carl Schmitt. Por su parte, Schmitt mostró ser el más atento y despierto de entre ellos al titular su obra maestra Teología Política, y al definir la figura del «soberano» no tanto por su prerrogativa y capacidad de hacer la ley, como la de su inviolabilidad al romper la ley que fundamenta ambos actos —hacer la ley y romperla— tan sólo mediante su decisión; en última instancia, el soberano es el único que no está obligado a dar ni explicaciones ni disculpas a los sujetos de su reinado. Esta libertad —sin límites e incuestionable— que decide y nos convierte a todos nosotros, sus súbditos, en dependientes única y exclusivamente de sus decisiones es por definición impredecible y de ninguna forma controlable por nuestra parte. Job lo aprendió por las malas: «Ciertamente yo sé que es así, ¿y cómo se justificará el hombre con Dios? Si quisiere contender con él, no le podrá responder entre mil cosas a una». (Job 9: 2-3).

Pero paradójicamente, el «temor y temblor» generados —como diría Kierkegaard— al enfrentarnos a este poder absoluto, abrumador, autoritario, inescrutable e incalculable, parece ser una estrategia cultural efectiva e ingeniosa capaz de hacer soportable —es decir, llevadera— una vida vivida frente a un destino tozudo e impenetrable. En lugar de exacerbarlo, esto mitiga los terrores, de otra manera incurables, a lo desconocido. El Dios, el Padre, el Rey, ve y oye más lejos de lo que uno puede; no sólo sabe lo que nos depara el futuro, sino que lo hace maleable: ya que puede cambiar su curso a voluntad. Es omnisciente y omnipotente; si desiste de hacer lo que yo desearía que hiciera con toda mi alma, debe ser porque sabe lo que yo, con mi percepción y razón inferiores, no sé no llegaría a comprender si supiera, por ejemplo, que hacerlo habría traído más mal que bien. Al fin y al cabo, no hay nada que Él no pueda hacer si así lo decide. Ser consciente de su omnisciencia y omnipotencia es reconfortante: puede derivar en una confianza en uno mismo basada en el creo en Él; y aún más si cabe, puesto que las prerrogativas en la toma de decisiones del Dios-Padre-Soberano van de la mano de instrucciones detalladas sobre cómo uno debe congraciarse con él y ganarse su benevolencia y su gracia, mientras se esquiva su ira. Así pues, Dios-Padre-Soberano es el garante del orden y la justicia en el mundo (o al menos de la parte del mundo hecha especialmente relevante por la presencia de uno mismo en él), cosa que no puede ser discutida ni tampoco puede desearse que sea distinto. Mi incomprensión, conocimiento insuficiente, incluso ignorancia o incredulidad no le dañan en modo alguno.

Normalmente elijo el año 1755 como el año en el que se empezó a redactar la orden para el desahucio de Dios del centro del universo. Aunque, en lugar de hablar de desahucio, los que la redactaron prefirieron hablar de incumplimiento del deber por parte del inquilino de ese centro, o de la fuga de un inquilino insolvente. En 1755, un triple desastre —un terremoto, un incendio y luego una inundación consecutivos— cayó sobre Lisboa, que en aquella época se tenía por uno de los principales centros europeos de poder, riqueza, comercio, conocimiento y de las artes. Lisboa fue destruida, pero los golpes caían al azar por todas partes: como Voltaire observó rápidamente, «l'innocent, ainsi que le coupable / subit également ce mal inevitable» (el inocente, al igual que el culpable, sufren de igual forma este mal inevitable). El veredicto de Voltaire estaba más claro que el agua: la residencia de Dios en el centro del universo había suspendido el examen de razón y moralidad que le habían puesto los humanos; de igual forma suspendieron las recomendaciones de sus plenipotenciarios terrenales sobre las formas de promover y hacer vinculantes los criterios que la razón y la moralidad recomendarían. Implícita en ese veredicto estaba la conclusión de que el universo tendría más posibilidades de sostener un orden mejor, más «civilizado» y más justo, cuando se encontrara bajo una nueva —y humana— dirección.

A lo largo de los dos siglos posteriores aprendimos, no obstante —y por las malas—, que los gestores humanos no se quedan cortos cuando se trata de causar estragos en la racionalidad y el sentido común… al tiempo que hemos descubierto la resistencia del Gran Desconocido a dar un paso atrás, y la persistencia de las limitaciones que impiden a los gestores humanos llegar a acariciar siquiera a la omnisciencia, no digamos ya a la omnipotencia. El estado y el mercado, los dos organismos ideados por la razón y la moralidad —consultándose entre ellas, pero sin llegar del todo a un acuerdo— que se esperó que pudieran dirigir correctamente la parte habitada del universo o que hicieran posible que esa misma parte del universo se autogestionara correctamente, fracasaron y siguieron fracasando con cada nuevo ensayo práctico, frustrando las expectativas puestas en ellos. Y no ningún candidato evidente y a la vista preparado para sustituirles en esta labor, no importa cuan desesperada o ferviente sea la búsqueda, ni tampoco la atractiva calidad de muchos de estos imaginativos planes.

En nuestra realidad fractal, se sigue repitiendo el mismo enigma —aunque a diferente escala— a cada nivel de la organización social. La crisis de autoridad hecha a imagen y semejanza de un Dios Padre omnisciente y omnipotente se

siente desde abajo hasta arriba; aunque cada nivel tenga sus propias razones para vivirlo como tal, así como un conjunto distinto de factores responsables de esta experiencia. Seguro que te habrás dado cuenta del reciente redescubrimiento y la popularidad creciente de la reflexión de Blaise Pascal sobre la naturaleza del universo y nuestra función, humana, en él: «Esta es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes, pero su circunferencia en ninguna. En pocas palabras, ésta es una de las pruebas más razonables de la omnipotencia de Dios, y nuestra imaginación se desborda en estas reflexiones».[60] Un pensamiento sorprendentemente conmovedor y en íntima concordancia con nuestro estado de ánimo actual, hoy, en nuestro tiempo de incertidumbre policéntrica, aún más que antes. Pero lo que para Pascal podía ser un In God we trust (confiamos en Dios), una especie de consolación-cum-consuelo, a nuestros oídos suena más bien como una promesa vacía.

El padre de carne y hueso, no-metafórico, pertenece al fractal más pequeño en la sucesión/jerarquía de fractales: puede verse también como un fractal privilegiado, puesto que está más cerca de un escrutinio empírico diario y directo. Por este motivo, puede proporcionar el material con el que se tejen visiones de fractales más abstractos y distantes. Este padre es el más cercano a la función de una bisagra —o más concretamente a una interfaz de transferencia/intercambio— entre dos modos coexistentes, entrelazados e interactuantes de unidad humana, distinguidos por Victor Turner con los nombres de societas y communitas. Los trabajos y tribulaciones que ahora afligen a esta «figura paterna» reflejan, de forma condensada, los procesos que afectan a todas y cada una de sus extensiones e idealizaciones, cualquiera que sea su lugar en la estructura fractal. En vista del número creciente de niños que crecen en hogares monoparentales, la gracia de esta reflexión es, quizás, que la figura del padre se está volviendo llamativa—algo no muy distinto de lo ocurrido con el Deus otiosus o absconditus de Tomás de Aquino—principalmente debido a su ausencia y su no-interferencia. Vivan ambos padres bajo el mismo techo o no, los lazos entre los hijos y los progenitores cada vez son menos estrechos, y pierden su coexistencia, su casi identificación, con las estructuras de autoridad. Y teniendo en cuenta el privilegio cognitivo del más pequeño de los fractales (y por este motivo más fácilmente abierto al escrutinio), no es ninguna sorpresa que la experiencia resultante sirva de matriz; mientras que otras figuras paternas, específicas de otros fractales mayores, pueden ser vistas como la cantidad de permutaciones que permiten y que hacen probables.

En varias ocasiones (recientemente en un libro español: El retorno del péndulo,

2015, de Gustavo Dessal) comparé los papeles que juegan el (ya pasado) «pánico a la masturbación» y el (hoy creciente) «pánico al abuso de menores». El primer miedo colocaba la sospecha del peligro en la sexualidad infantil, traicionera y aletargada, sentando las bases para el control y la vigilancia paternos, estrictos, omnipresentes y avasalladores de la conducta de los hijos. El segundo también ve los dormitorios y los baños de los niños como los antros naturales del vicio, pero en este caso es la sexualidad del padre —y, en concreto, su presunto lado pedófilo— la que es objeto de acusación, y se manda a los padres a que mantengan las distancias y bajo el más estricto control sus (ahora endémicamente sospechosos) pulsiones íntimas. Los padres son, pues, apartados en gran medida de su vocación paterna, algo que antes se asumía como algo evidente y además muy recomendable.

Por estas razones, creo que la «evaporación del padre» de la vida familiar de Lacan y de Recalcati, o de todos modos del «centro en el que gravita la vida familiar», se debe en gran medida —aunque, por supuesto, no sólo— a un dilema autoinfligido y hecho por uno mismo. Es verdad que la volatilidad de los mercados laborales, la flaqueza y la fragilidad inherente y, en resumen, la falta endémica de un carácter definitivo de las posiciones sociales, muestran cada día la ausencia espectacular de omnisciencia, para no mencionar la omnipotencia, de la lista de las cualidades del padre. Estas realidades vitales debilitan las condiciones producidas y mantenidas socialmente en las que antes solía descansar la posibilidad de movilizar a un padre de familia como prototipo de todos los guardianes futuros del orden y de la justicia del mundo. Aun así, la «evaporación» del padre, así como las consecuencias más seminales de la Weltanschauung como el vaciado repentino del «centro de gravitación», han recibido la ayuda y la complicidad de la renuncia, inducida o voluntaria, resignada o entusiasta, de gran parte de las responsabilidades paternas.

Y permíteme añadir que los escrúpulos morales que puedan llegar a deberse a esta renuncia tienden a aplacarse con servicios adquiribles en el mercado de consumo: por lo general, mediante bienes que tienen la capacidad de ser, por así decirlo, tranquilizantes morales. Esto, a su vez, abre la veda a una comercialización aún mayor de los aspectos más íntimos de la vida en común y de la interacción humana.

**Notas:**

48. Zoja, L., Il gesto di Ettore, Bollati Boringhieri, 2000.

49. Ibid., págs. 10-11.

50. Ibid., pág. 12.

51. Bauman, Z., A Natural History of Evil, Indigo Press, 2012.

52. Zoja, Il gesto di Ettore, pág. 15.

53. Ibid., pág. 45.

54. Ibid., pág. 51.

55. Bauman, Z., Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity, and Intellectuals, Polity, 1987.

56. Zoja, Il gesto di Ettore, pág. 180.

57. Ibid., pág. 181.

58. Ibid., pág. 266.

59. Ibid., pág. 297.

60. Véase: http://www.brainyquote.com/quotes/quotes/b/blaisepasc151958.

# 5

# La Literatura y el interregno

**RICCARDO MAZZEO: Adolfo Fattori establece un paralelismo entre la desorientación que sintieron las personas durante la transición entre el siglo XIX y el XX (citando a Werfel, «Pertenecer a dos mundos, abarcar dos épocas con una misma alma, una condición verdaderamente paradójica, que raramente se repite en la historia y que se impone sólo a unas pocas generaciones humanas»)[61] y la misma desorientación que sentimos un siglo más tarde en el interregno del que hablabas, en el que, como Antonio Gramsci predijo, las antiguas formas de vivir en el mundo ya no sirven, pero aún hay que inventar formas nuevas. ¿Qué nos puede decir la literatura sobre esto?**

Robert Walser, uno de los autores predilectos de Coetzee, prefigura la contemporaneidad nómada de la modernidad líquida. La diferencia entre Walser y el déraciné (desarraigado) contemporáneo es la falta total del primero de proyectos para el futuro, su elección es lo trivial, lo seguro, lo insignificante, mientras que el viajero contemporáneo siempre se encuentra en la situación de tener que perseguir proyectos a corto plazo y, en lugar de caminar como Walser, que hacía viajes a pie lentos, inacabables, de cientos de kilómetros… tiene que seguir impulsándose a toda prisa, como un patinador sobre hielo, para no arriesgarse a caer y arriesgarse a no poderse levantar de nuevo. Además, el estado de extrema pobreza, de fragmentación y de humillación, que para Walser era su propia elección se convierte, para su seguidor moderno, en la elección de otro, consecuencia de la inseguridad que «gobierna» el mundo de hoy. Por último, las ganas de Walser de retirarse y protegerse, de desaparecer hasta el punto de ser encerrado en un manicomio, van contra el deseo del hombre contemporáneo de ser visible a cualquier precio y de la sentencia que, en cambio, lo condena, al no tener los recursos suficientes en estos tiempos de pobreza creciente, a la marginalización, a la exclusión y a ser expulsado de la mesa de los ricos. Según tu opinión, ¿Cuáles son las similitudes entre los dos fins de siècle?

**ZYGMUNT BAUMAN: El sentimiento de Werfel/Fattori de «pertenecer a dos mundos, abarcar dos épocas», esa experiencia chocante de los horrores de una guerra de trincheras de cuatro años que, en el umbral del siglo XX, sorprendió sin avisar a los descendientes/alumnos del presuntuoso, inquieto y seguro de sí mismo siglo XIX: ¿es esto similar a nuestro estado mental y de nuestros corazones en esta era de interregno? No lo es. Toda semejanza, como solían prevenir los avisos legales de Hollywood, son pura (bueno, quizás sólo en gran medida) coincidencia.**

¿Dos mundos, dos edades? ¿Si sólo hubiera dos mundos que enfrentar, conectar o separar, oponer o reconciliar… nos daríamos cuenta? ¿Nosotros, que desde la más tierna edad y a lo largo de nuestras vidas nos fuerzan/engañan para a navegar entre tantos mundos que coinciden y chocan o quizás se suceden unos a otros rápidamente? Lejos de sorprendernos, la sensación de ser atraídos abrupta y brutalmente a un nuevo mundo (o mundos), también la de sentirnos sorprendidos y confusos frente a visiones nuevas y pensamientos impensados son, para nosotros, signos reconfortantes de normalidad, de que las cosas van por el buen (en cualquier caso, familiar) camino.

La necesidad de nacer una y otra vez… ¿no la practicamos a diario? La monotonía trivial es lo contrario de lo chocante. ¿Empezar de nuevo? ¿Y dónde sino podrían empezar los días y los años? La novedad… ¿novedades imprevistas e inesperadas? Sí, lo sabemos, hay muchas: casi no hay nada más familiar que lo no familiar hoy en día y nada más ordinario que lo extraordinario. Lo que sí que ya no es familiar —y hablando francamente, es difícil de entender— es el aura misteriosa y el estatus casi escatológico que rodea a la novedad: la por ahora ya total y realmente repetitiva ocurrencia rutinaria de la reencarnación, nacer otra vez, entrar en un nuevo mundo, enfrentarse a la necesidad de aceptar lo antes inaceptable.

En cuanto a Robert Walser, muchas gracias, Riccardo, por invitarlo a nuestra conversación. Walser no sólo era un favorito de Coetzee, sino un «compañero constante» para W. G. Sebald y el «escritor esencial de nuestro tiempo» para Elias Canetti. Herman Hesse decía que «si [Walser] tuviera cien mil lectores, el mundo sería un lugar mejor» (desgraciadamente no los tenía y el mundo no es un lugar mejor). Al intentar colocar a Walser en la historia del arte moderno, Susan Sontag le dio un papel equivalente al de un desvío de vías de tren o el de un

muelle de intercambio de pasajeros: «un Paul Klee en prosa: tan delicado como astuto y afligido», un «Beckett dulce y de buen humor», «el eslabón perdido entre Kleist y Kafka» —así opinaba, recordando que Robert Musil, cuando descubrió a Kafka, caracterizó su experiencia como «un caso curioso del tipo Walser»).[62] No hay duda, se trata de una figura crucial en la corta historia tormentosa, a veces heroica, de las artes modernas… pero, por dictado del destino, se trata también de uno de los héroes más destacables entre los menos reconocidos de esa historia. Permíteme, por tanto, que siga hablando de él un poco más e intente explicar la necesidad de hacerlo extendiéndome un poco más de lo necesario. Walser era un poeta de lo antiheroico, lo limitado, lo humilde y lo pequeño (¡aunque quizás no «insignificante»!) Lo diario, mundano, lo que se da por sentado hasta el punto de ser invisible, todo esto era para él —supongo— lo único significativo de la vida. En «The Walk» (el más largo de sus cientos de cuentos), Walser hace algo equivalente a su declaración de fe:

Sin el caminar y la contemplación de la naturaleza conectada con esta acción, sin esta búsqueda igualmente deliciosa y reprimida, me siento perdido, y estoy perdido. Con el más absoluto amor y atención el hombre que camina debe estudiar y observar todas las cosas vivas pequeñas, ya sea un niño, un perro, una mosca, una mariposa, un gorrión, un gusano, una flor, un hombre, una casa, un árbol, un seto, un caracol, un ratón, una nube, una colina, una hoja, o poca cosa más que un trozo de papel tirado en el que, quizás, un buen niño en la escuela ha escrito sus primeras torpes letras. Lo más alto y lo más bajo, lo más serio y lo más hilarante son para él cosas igualmente queridas, bonitas y valiosas.[63]

En el cuento «Nervous», Walser afirma: «Quejas, quejas, hay que tenerlas y uno debe tener el valor de vivir con ellas, ésta es la mejor forma de vivir. Nadie debería tener miedo de sus pequeñas rarezas».[64] De Kleist, el héroe de uno de sus cuentos más brillantes, Walser escribió sin disimular su aprobación y admiración: «No encuentra ninguna música majestuosa tan bonita, ningún alma tan sutil como la música y el alma de toda esta actividad humana». ¿Cuál sería la alternativa a esta elección de importancia? «¿Llevar a cabo un debate idiota o generalmente útil con algún oficial respetable imbécil que otro? […] A uno le gustaría coger un mazo y abrirse paso a martillazos. Fuera, ¡fuera!»[65] Por la misma época Kafka redactó una de sus parábolas, «La Partida»: «“¿Así que

sabes tú objetivo?” pregunta. “Sí”, contestó, “Acabo de decírtelo. Fuera de aquí: ése es mi objetivo”».[66] No mucho después Samuel Beckett escribió: «No lo sé. No lo sabré nunca, en el silencio no se sabe, hay que seguir, no puedo seguir, seguiré». O, también, Ionesco: «Siento que cada mensaje de desesperación es un resumen de una situación de la cual todo el mundo debe tratar de encontrar una salida libremente».[67]

Como sugiere perpleja Sontag en su citado ensayo, «el arte de Walser es el rechazo del poder: de la dominación». «Asume el terror y la depresión para (en gran medida) aceptarlo: ironizar, hacerlo más llevadero». Y bueno, pregunto yo, ¿rebelión o armisticio? ¿Rechazo de la dominación o su aceptación? Curiosamente ambos, supongo. O, quizás más exactamente —pero no menos enigmáticamente— promover el rechazo mediante la aceptación. No obstante, antes de que continúe, quizás estemos de acuerdo que un veredicto final sobre la posición de Walser —una interpretación que acabe con futuras interpretaciones — no es de recibo y que debemos acatar el razonamiento de W. G. Sebald[68] de que hacia el final de su increíblemente viciado itinerario vital, Walser, juntamente con Gogol su —según Sebald— único «pariente o predecesor literario» genuino:

perdieron poco a poco la habilidad de mantener la vista en el centro de la trama, perdiéndose a su vez, en cambio, en la contemplación casi compulsiva de creaciones extrañamente irreales que aparecían en la periferia de su visión… al final se hace casi imposible diferenciar a Gogol y a Walser de las legiones de sus personajes, por no decir diferenciarlos del oscuro horizonte de su inquietante enfermedad.

Ante el barullo de las interpretaciones contrapuestas, Sebald tira la toalla: «Quién o qué era Robert Walser es cuestión a la que, a pesar de mi relación extrañamente cercana con él, no he podido responder».

Habiendo oído esta confesión y asintiendo con aprobación y comprensión a lo que dice, la mayoría de los lectores de Walser se ocuparon de reconstruir el sentido —el único e incomparable sentido— real del mensaje de Walser, pero no vieron cumplidas sus esperanzas de concluir su tarea. En cualquier caso, al

menos los más razonables de entre ellos.

Teniendo en cuenta lo dicho arriba, permíteme volver a la cuestión espinosa de la actitud de Walser frente a la dominación. A lo largo de Jakob von Gunten, libro aclamado por muchos críticos como su obra maestra, Walser declara que se entrena en mantener y tomar una actitud de «ser amable y calmado», la mejor postura para gente que quiera dominar el arte de la conducta correcta y decente, con el propósito de unirse al «Instituto Benjamenta» donde tiene lugar la trama de la novela. Para adquirir esta postura y mantenerla pase lo que pase, no es suficiente la mera obediencia a las normas ni desistir de cualquier intento de rebelión contra la autoridad que las establece. La obediencia debe complementarse con el no quejarse —pero aún esto no sería suficiente si a uno no dejan de importarle estos «deberes» y hasta que incluso terminan gustándole — de verdad, sinceramente, honestamente y sin reparos. El Jakob del título, que empieza resentido contra el Instituto Benjamenta y su norma de comerse hasta la última migaja de lo que uno se sirve para cenar, termina por (no sin un largo entrenamiento y un ejercicio personal de autoperforación, cada vez más fácil de realizar) «comérselo todo tan limpiamente y tanto como cualquiera de los otros pupilos. Incluso espero con ganas una de las comidas modestas y bien preparadas». Jakob piensa en los elfos —que para él son cada vez más sus guías — como el ideal a quien imita cada vez más ansiosamente, alaba su costumbre de hacer «todas las tareas laboriosas y duras con la bondad sobrenatural y pura de sus corazones». Una obediencia como esta, ya no es servidumbre, sino libertad… pero es más que esto, de hecho: es el seguro frente a todas las humillaciones futuras y el antídoto contra todo futuro veneno. La dominación puede que sea invencible o que dure para siempre, pero una aceptación sincera de su invencibilidad innegociable le arrebata sus garras y colmillos, sus hilos tóxicos… «Ya no me doy cuenta de estas cosas», observa Jakob, congratulándose con aplomo. Las «cosas» de las que ya no se da cuenta son los actos de sumisión ocultos tras la máscara de las elecciones libres. Nada se ve: así que nada duele. Y el camino de suprema felicidad del no darse cuenta es recto, aunque con algunos baches y con tramos difíciles de aguantar: el único secreto es desear hacer y adorar hacer lo que debes hacer.

Un camino. O más precisamente: una de las dos ramas del sumamente bifurcado camino de la vida. La otra rama es la señalada por Albert Camus: «Me rebelo, luego existimos». En literatura, como en sociología, son los caminos a la verdad los que busca la gente, los que toma o en los que se extravía al explorarlos, con la mismísima verdad siempre reluciente esperando al siguiente mesías para que

la exponga. Pero, como había concluido Kafka, para bien o para mal: el Mesías siempre llega un día después de su llegada.

Es tentador escoger esta particularidad del mesías como la definición del estado de «interregno». O, más bien, aceptar que llega este estado de interregno cuando nos sentimos obligados a dirigir nuestras esperanzas a esta particularidad: porque nuestros días están llenos de búsquedas, pero vacíos de hallazgos; y este estado permanece tanto tiempo como nos sintamos así.

**Notas:**

61. Fattori, A., Sparire a se stessi: interrogazioni sull'identità contemporanea, Ipermedium Libri, 2013, pág. 11.

62. Véase: «Walser's Voice», en Walser, R., The Walk, Serpent Tail, 1992, págs. vii-ix.

63. Walser, R., «The Walk», en Walser, Selected Stories, Farrar, Strauss y Giroux, 1982, pág. 86.

64. Ibid., pág. 52.

65. Walser, R., «Kleist in Thun», en Walser, Selected Stories, págs. 19-20.

66. Kafka, F., «The Departure», trad. Tania Stern y James Stern en The Collected Short Stories of Franz Kafka, ed. Nahum N. Glatzer, Penguin, 1988, pág. 449.

67. Véase: Esslin, M. en The Theatre of the Absurd (Doubleday, 1961), pág. 138.

68. Sebald, W. G., «Le promeneur solitaire», New Yorker, 7 de febrero de 2014.

# 6

# El Blog y la desaparición de los mediadores

**RICCARDO MAZZEO: Ya hemos mencionado a Jonathan Franzen en nuestras charlas: me gustaron sus dos principales novelas, Las correcciones y Libertad; por otra parte, tú eras consciente de aspectos muy relevantes de su colección de ensayos cortos llamada Más afuera antes de que fueran traducidos al italiano, y yo estuve totalmente de acuerdo con su punto de vista sobre la influencia seductora de su último modelo de BlackBerry y sobre el potencial destructivo de la «facilitación» que proporciona la tecnología. El novelista que me cautivó y conmovió luego se convirtió en algo más: en una persona con la que me habría gustado hablar sobre cosas que existen también fuera de su trabajo narrativo.**

Entonces, casi de forma inevitable, él publicó su largo ensayo titulado The Kraus Project, en el que homenajea al mediador de su juventud y al mismo tiempo hace un triple salto mortal que parece una suerte de antídoto contra la tendencia actual de facilitar e inevitablemente hacerlo todo más plano. Escogió a un autor extremadamente difícil —el escritor satírico Kraus, precisamente— y citó su propia traducción de Heine y las consecuencias (y otros textos de Kraus), llenándolo con un gigantesco corpus de notas a pie de página que explican parcialmente los pasajes más difíciles del texto y los contextualizan. Y que, en parte, trazan similitudes entre la Viena de hace un siglo y la sociedad Occidental de hoy. Por último, Franzen también habla un poco de sí mismo y de la demolición de autores anteriores (de John Updike a Philip Roth); demolición que ya había intentado durante sus años de juventud (pero con un resultado más modesto) de la misma forma que Kraus había destripado al autor que, junto a Goethe, era el escritor en lengua alemana más importante del siglo XIX, un judío convertido al catolicismo: Heinrich Heine.

Lo primero que llama la atención del lector es que la revista fundada por Kraus

en 1899, Die Fackel (la antorcha), era muy similar a los blogs tan de moda hoy. Además, entre 1911 y 1936, el autor escribió todos los artículos él mismo y los llenó con su genio creativo y su veneno. La principal diferencia con los blogs contemporáneos es que, mientras que a los blogs no los sigue nadie o no consiguen mantener su éxito, Die Fackel era leída por las figuras más importantes de la Europa central de la época (Mitteleuropa) incluyendo a Freud, Kafka, Wittgenstein, Thomas Mann, Adorno y Walter Benjamin. Otra diferencia es que la escritura de Kraus era extremadamente compleja y deliberadamente críptica en su tono, para mantener en la distancia a las mentes más vulgares. En realidad, el «antiblog» de Kraus era un intento, tan ferviente como desesperado, de defender la lengua y el espíritu alemanes que habían sido trivializados por un Heine que silo era feliz cuando estaba en París. Me parece que Franzen es tan heroico como apasionado en su intento de defender la auténtica literatura y las ideas de la irresistible tentación de Internet: «¿Quién tiene tiempo de leer literatura cuando hay tantos blogs que leer para estar al día, tantas peleas sobre comida en Twitter?».[69]

En definitiva, tanto Kraus («El arte trae desorden a la vida. Los poetas de la humanidad siguen repitiendo el caos»)[70] como Franzen invitan al lector a rasgar el velo entontecedor de la mediocre vulgata para intentar penetrar en la realidad, cosa muy distinta de la pantalla tranquilizadora a la que insistimos en permanecer pegados. Esto me recuerda una de las preguntas que te plantearon Tester y Jacobsen en ¿What Use is Sociology?,[71] sobre las responsabilidades atribuibles a la bondad comparadas con el statu quo, a lo que tú respondiste que, en todo caso, la bondad es algo que brilla por su descorazonadora ausencia. La prudencia e incluso la cobardía, determinadas por una actitud temerosa y prudente, moldeadas más por el acto de sobrevivir que por la vida y el vivir, intentan salvaguardarnos de las indeseables consecuencias de nuestras acciones, pero no deberían confundirse con la verdadera bondad mostrada de forma amistosa hacia otra persona, considerada como un ser similar a nosotros, como un hermano. En sus últimos dos libros, Eugenio Borgna habla de la gran necesidad de bondad hacia los otros —quienes, puesto que son humanos, están congénitamente afectados por esa fragilidad que es común a todos nosotros— especialmente hacia los enfermos, los mayores, los pobres y los excluidos.[72] Esto es algo totalmente distinto del concepto de hipocresía de los que tienen miedo de crearse enemigos, los que escogen la opción políticamente correcta y acaban, como muchos escritores, desviándose de su propia misión personal. Después de hablar sobre las dificultades que encuentran hoy los escritores para vivir de su trabajo, Franzen añade:

Sin embargo, lo que me entristece es que en un momento en el que un porcentaje relativamente pequeño del mundo literario de Nueva York consigue vivir escribiendo, un alto porcentaje de estos escritores sean tan prudentes. […] ¡Ay de las escritoras que sean un poco duras con sus personajes! Mucho más que en el pasado, esta dureza sería razón suficiente para una (prudente) crítica negativa. […] las duras críticas del sistema electrónico que hace que los escritores sean tan soporíficos significan correr el riesgo de ser etiquetado por la opinión pública como un hater, un antisocial y no uno de los nuestros.[73]

También es verdad que hay miles de blogs de crítica, y la virulencia la encontramos en los jóvenes que tienen una sana necesidad evolucionista de «o todo o nada», categorías dicotómicas luego difuminadas cuando se hacen mayores. En la adolescencia tardía, el mismo Franzen se vio sorprendido por un Kraus explosivo, «casi como un rapero», que escribía sobre «el trabajo intelectual de la virilidad que forja el lenguaje […] que será diferenciado del fácil oficio de aprender la bondad lingüística» y admite, treinta años más tarde, haber sido «dichosamente ignorante del peligroso territorio en el que Kraus se metió hablando de “la inundación de porquería desatada por el judío Heine”».[74] Pero si hay que seguir respetado hoy los ciclos de la vida, en comparación con esta vehemencia a menudo ciega (que puede ser deseable a los veinte, pero que es inaceptable a los cincuenta) la diferencia fundamental se aprecia en el calibre algo excesivo de Kraus, frente a la superficialidad mercurial de las posiciones que se defienden por lo general hoy en día. Además, hace cien años, Kraus había entendido cuánto daño podía hacer a la imaginación la prensa mezquina; el periodismo de estilo de vida que premasticaba emocionalmente las noticias y las imágenes para el lector, como hoy en los programas de televisión; poesía preparada para que se le ponga música —no importa cuán bella— como la escrita por Heine; y tantas y tantas novelas escritas como un guión… pensadas desde el principio en las ganancias de una posible adaptación cinematográfica.

Así que el problema no es tanto qué haces o qué cantas cuando tienes veinte años; a esa edad, Franzen cantaba el estribillo de Richard Hell, poeta cantante punk y exmarido de Patti Smith, que previó las redes sociales («Pertenezco a la generación en blanco y puedo tomarlo o dejarlo cuando quiera»).[75]

En conclusión, The Kraus Project se centra por completo en la pérdida de mediadores, en la creciente rareza de ese milagro que es esencial para la continuación de la cultura y de la vida: la transmisión. Franzen recibió de su profesor alemán, George (¡su apellido también era Kraus!), un libro de Karl Kraus como regalo de boda. George había sido como un segundo padre para él, le enseñó la relación profunda que hay entre la literatura y la vida, y por esta razón Franzen decidió traducir los impenetrables textos de Karl Kraus.

En mi pequeño rincón del mundo —es decir, la novela norteamericana— Jeff Bezos, de Amazon, quizás no sea el anticristo, pero sí se parece un poco a uno de los cuatro jinetes del Apocalipsis. Amazon quiere un mundo en el que los libros o sean autopublicados o los publique Amazon, con lectores dependientes de las reseñas de Amazon para elegir sus libros y autores responsables de su propia promoción. El trabajo de charlatanes, twitteros y fanfarrones, y de gente con dinero para pagar quinientas reseñas de cinco estrellas, prosperará en ese mundo. […] Pero ¿qué pasará con quienes se hagan escritores precisamente porque charlatanear, twittear y fanfarronear parece ser una forma de interacción social intolerablemente superficial?[76]

Transmitir no es de ninguna forma clonar; gracias a la transmisión, si todo va bien, uno se convierte en lo que estaba destinado a convertirse: en otras palabras, en algo distinto. No obstante, es algo esencial para acceder a uno mismo. ¿Cómo podemos convertirnos en nosotros mismos de verdad sin herencia, sin guía, sin voz propia, sin un mensaje con sentido?

**ZYGMUNT BAUMAN: Una ley universal que a veces se atribuye a Thomas Gresham y otras a Nicolaus Copernicus, pero cuya temprana formulación puede encontrarse dos mil años antes en la obra de Aristófanes, Las ranas, dice, en resumen, que «el mal dinero expulsa al buen dinero». En unos tiempos en que sólo había monedas de oro, plata y cobre, el «mal» dinero eran las monedas que no hacían honor a su nombre: monedas cuyo metal valía menos que su valor nominal. Cuando estas monedas aparecían en circulación, las «buenas» de entre ellas tendían a desaparecer del uso**

**corriente (guardadas, según parece, en las cajas fuertes de unos pocos acaparadores prudentes y suertudos o, quizás, simplemente tacaños).**

Sin embargo, esta ley tiene una aplicación más amplia de lo que la expresión sugiere. Las monedas son, al fin y al cabo, algo para intercambiar, y si hay formas menos costosas de obtener lo que buscas, ¿por qué dar por ello las más valiosas? En caso del dinero bueno versus el malo, el mecanismo que opera en la Ley de Gresham/Copernicus se activa y se impulsa por la tacañería pecuniaria; en otros casos, sin embargo, puede empezar (y empieza) por otros factores… por ejemplo, por el deseo de más comodidad junto con el desagrado por la incomodidad. De hecho, éste es un motivo poderoso y conecta la Ley de Gresham/Copernicus con el tema que planteas, tomando nota de Jonathan Franzen: el dilema del «lenguaje en la tierra de los blogs y de Twitter» y, a través del lenguaje —el principal medio de intercambio comunicativo—, también el del destino de nuestra capacidad de expresión y comprensión.

Pero, por desgracia, no he leído ni The Kraus Project de Franzen (cuyos ejemplares, desafortunadamente, no estarán disponibles hasta finales de año), ni el panfleto anti-Heine de Karl Kraus; así que no puedo responder a lo que dices punto por punto. Pero conociendo los otros escritos de Franzen —y también, creo, la causa de la que hace bandera— me veo capaz de hablar sobre lo principal de tu preocupación (¡que también es la mía!). Y el meollo de nuestra preocupación compartida es el impacto de los nuevos medios de comunicación electrónicos (un impacto que aún no se conoce totalmente, y por esta razón es posible que acarree todavía más preocupaciones) sobre quiénes somos, qué nos hacemos los unos a los otros y cómo vivimos juntos. Franzen tiene una visión extremadamente aguda respecto a las influencias de los nuevos medios de comunicación electrónicos sobre nuestro comportamiento, visión del mundo y expectativas: tanto las influencias más obvias (por ejemplo, la verdadera «orgía nacional de la conectividad»: que permite y exhorta a la invasión de los asuntos individuales y personales de lo público y lo comunal… lo cual constituye «la verdadera esencia de la monstruosidad de los móviles»),[77] e influencias no tan obvias, pero no menos perniciosas (por ejemplo, ayudar e incitar a nuestros engañosos y corruptores solecismos como la «fantasía ideal de la relación erótica»).[78]

Pero ¿cuál es esta fantasía ideal? Franzen empieza confesando que, al cambiar su BlackBerry de tres años por un modelo nuevo de la misma marca, «quería seguir acariciando» su nuevo juguete. «En pocas palabras, estaba obsesionado con [su]

nuevo dispositivo». Pero, es precisamente así como nos sentimos y como nos comportamos con los objetos de exaltación erótica, ¿verdad? O más bien, es lo qué haríamos y sentiríamos si ese «objeto» fuera también un sujeto: es decir, una entidad completa con deseos, preferencias, prioridades y voluntad propia, y de una naturaleza tal que pudiera, o no, estar de acuerdo con la nuestra. Los objetos de éxtasis erótico «de la vida real» se quedan cortos ante el ideal que la BlackBerry Bold casi alcanza. Este ideal de éxtasis eróticos, a diferencia de sus objetos humanos «no pide nada, y lo da todo instantáneamente»… sin procrastinación, ni tan siquiera un amago de protesta, sin el más mínimo gesto de contrariedad. En palabras del lenguaje comercial es, «user friendly» (es decir: total y realmente «obediente al usuario»). Pero lo que es aún más importante, «no te monta una escena cuando lo sustituimos por un objeto más sexy y lo guardamos en un cajón». ¿Has oído a esa BlackBerry Pearl llorando a moco tendido, o maldiciendo de camino a la papelera? Por supuesto que no. Nadie. ¿Y entonces por qué John y Mary no se comportan ya como esa BlackBerry Pearl cuando llega el momento de irse? John o Mary deberían saber desde el principio, y aceptar, que su capacidad para darlo «todo» —es decir, todo placer que uno pueda llegar a concebir en ausencia de otros objetos «más sexys»— ¡no sobrevivirá a la aparición de un objeto nuevo!

El llamado «progreso»: —«el camino hacia adelante», ya sea uno por uno, por separado o todos a la vez— nos lleva (mediante la definición tácita o la articulación explícita de «hacia adelante») de menos a más confort/comodidad; y de más a menos incomodidad/problemas/molestias. La trayectoria del «progreso» está marcada por mejores resultados, obtenidos con un menor coste y con menos esfuerzo, y resultados conseguidos más rápido que antaño, si contamos el tiempo necesario para producir el resultado deseado y el tiempo necesario para adquirir las habilidades para hacerlo. En un mundo con encendedores y cerillas, es poco probable que volvamos a usar el sílex y la yesca… aunque sólo sea porque nos han dado el tiempo necesario para olvidar cómodamente las habilidades necesarias para usarlos.

Lo que planteas sobre la muy bienvenida (¡sic!) oportunidad de simplificar/vulgarizar el lenguaje, que no hace mucho debíamos empollar inacabablemente para dominarlo en toda su críptica complejidad gramática, sintáctica y ortográfica —la oportunidad que ofrecen los aparatos de «mensajear» y «twittear» y los estándares y rutinas que implican su introducción—, son un caso similar. ¿Por qué romperse los cuernos en algo que se puede conseguir con un esfuerzo escaso o nulo? ¿Por qué esperar infinitamente por

resultados que pueden ser instantáneos? ¡Pensemos ahora en el asunto más complejo de todos, el más arriesgado y exigente —pero, al mismo tiempo, el más inevitable— el asunto vital de enamorarse, o mejor aún, seguir enamorado!

Hay muchas razones y muy serias para esperar ese tipo de «progreso» en ese campo tan complicado e intricado de la vida, actualmente ofrecido por la parte «online» del universo humano, que será capaz de causar daños directos y «colaterales» más profundos, duraderos y transcendentales que cualquier otra área o aspecto de la forma humana de estar-en-el-mundo-habitado-por-humanos. Mientras que toda ganancia tiende a acompañarse de alguna pérdida (como la sabiduría popular dice, de forma quejosa, aunque correctamente: «unas veces ganas, y otras pierdes»), precisamente la pérdida de esas cualidades del amor del que, tan tentadoramente, se nos promete la liberación en la zona de seguridad online, augura consecuencias total y verdaderamente irreparables y devastadoras. El amor es felicidad… pero estar enamorado también es una lección permanente de que la felicidad rara vez está preparada para ser consumida al instante ni garantiza la ausencia de dolor; y eso, lejos de ser el antónimo de la felicidad, el dolor y el duro trabajo de conquistarlo también son los ingredientes sine qua non del material del que están construidas las relaciones de amor. El amor sin dolor es una mentira y un engaño; el equivalente a la cerveza sin alcohol o la comida sin calorías o, también, al dinero caído del cielo. Pero si el amor no es una receta para la felicidad (ni tampoco su garantía), la ausencia de amor hace que la felicidad sea algo extraño: terra incognita, de hecho.

Permíteme que cite a Franzen una última vez. Refiriéndose otra vez a su propia experiencia —esta vez marital—, dice:

nuestra lucha para cumplir con nuestros compromisos es lo que activamente nos terminó formando como personas; no éramos moléculas de helio, flotando inertemente por la vida; nos uníamos y cambiábamos. Además […] el dolor duele, pero no mata. Cuando piensas en la alternativa —un sueño anestesiado de autosuficiencia, promovido por la tecnología— el dolor se convierte en un producto natural, un indicador natural de estar vivo en un mundo reticente. Pasar por la vida sin dolor es no haber vivido. Aunque te digas a ti mismo «Ya llegaré al amor y al dolor más tarde, quizás a los treinta», esto es limitarte a pasar diez años de ocupando espacio y gastando recursos [discurso pronunciado, quiero señalarlo, a los alumnos de una universidad durante la ceremonia de

inauguración].[79]

**Notas:**

69. Franzen, J., The Kraus Project: Essays by Karl Kraus Translated and Annotated by Jonathan Franzen, Londres, 2013, pág. 25 de la edición italiana. Todas las referencias siguientes son de la edición italiana.

70. Franzen, citando de Die Fackel, pág. 50.

71. Zygmunt Bauman, Michael Hviid Jacobsen y Keith Tester, What Use Is Sociology? Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester (Polity, 2014).

72. Eugenio Borgna, La dignità ferita (Feltrinelli, 2013) y La fragilità che è in noi (Einaudi, 2014).

73. Franzen, The Kraus Project, págs. 79-80.

74. Ibid., págs. 70-71.

75. Ibid., pág. 161.

76. Ibid., págs. 197-198.

77. Véase: Franzen, J., Farther Away, Fourth Estate, 2012, págs. 148-150.

78. Ibid., págs. 5-6.

79. Ibid., pág. 11.

# 7

# ¿Nos estamos volviendo todos autistas?

**RICCARDO MAZZEO: Hace poco, en París, donde pasé un tiempo escribiendo un libro/conversación con Miguel Benasayag sobre la situación de los mayores y la agitación de los ciclos de la vida moderna de hoy, me encontré con el filósofo Jean-Michel Besnier, docente en la Sorbona, que participó en el primer encuentro con Miguel en su casa. Como tuve una excelente primera impresión de él, inmediatamente leí su último libro, L'Homme simplifié: la syndrome de la touche étoile (el hombre simplificado),[80] y me di cuenta de algunos puntos que quizás sean relevantes para el tema que estamos debatiendo.**

La teoría de Besnier coincide con la expresada por Adorno en Minima Moralia: Reflections From Damaged life: «Tras la aparente claridad y transparencia en las relaciones humanas en las que nada indefinido se tolera, se desata la pura brutalidad».[81] No hay duda de que delegar responsabilidad a la tecnología y a la cuantificación hace la vida más simple y más claramente definida, pero al mismo tiempo sacrificamos matices, altibajos, las contradicciones y complejidades que hacen que los humanos seamos… bueno, humanos.

En el capítulo anterior, hemos hablado de la desaparición de los mediadores, esas fuentes de las que bebemos para desarrollarnos y llegar a ser nosotros mismos. Las jerarquías del pasado podían presentar debilidades/defectos dependiendo de la influencia que tenga la lógica de la época, pero los «grandes escritores» aún mostraban ciertos elementos de grandeza: podías ir a una librería o a una biblioteca y llenarte de ese saber acreditado.

Además, antes se podía hablar con los libreros, te daban consejos; había una persona real con pasión por los libros con quien podías comparar notas para luego poder hacer una elección cuidadosa de los libros que te llevabas a casa. No

obstante, hoy, los libreros independientes (los verdaderos, auténticos) se ven obligados a cerrar, uno detrás de otro, aplastados por las grandes cadenas de distribución eficientemente computarizadas, pero también igualmente deshumanizada, y nuestros hijos buscan su saber en internet. Pero Besnier dice: «Cuando nos enteramos de que Google vende al mejor postor esas palabras clave que permiten la selección y jerarquización de los resultados de búsqueda, somos conscientes del verdadero peligro que se cierne sobre la aculturación y la absorción de saber que la tecnología de la información y de la comunicación pretende querer facilitar».[82]

Besnier recurre a Descartes para identificar las señales de alarma del desarrollo del pensamiento científico basado en la simplificación y el rechazo de lo inexplicable, pero también recuerda la distopia orwelliana de 1984, en la que la neolengua consigue eliminar «matices redundantes del lenguaje» presentes en la viejolengua y transformar las palabras, conservando tan sólo su significado básico y liberándolas de las complicaciones semánticas de su realidad. Cuando se elimina su densidad, las palabras se convierten en «operaciones» y quedan a merced de la manipulación del poderoso. Por otra parte, aunque los niños reduzcan las palabras de sus textos a su mínima denominación, hay una proliferación de abreviaciones y acrónimos que están destruyendo rápidamente la dignidad y el verdadero significado de nuestro lenguaje: «Cuando el Sistema de Salud se convierte en la SS [en sus siglas en inglés], o el antiguo Servicio de Salud se llama ASL [en sus siglas en inglés] es probable que las relaciones personales con cualquier tipo de prestaciones sociales o seguridad social bajo administración pública ya hayan desaparecido».[83]

También me gustó el libro de Besnier porque, aparte de citar el libro/entrevista que escribiste con Benedetto Vecchi y tu Life in Fragments (1993), subrayando la asociación de la complicación con el mundo «sólido» y de la simplificación con el mundo «líquido», también cita a Gunther Anders —quien, como recuerdas en A Natural History of Evil (2012), hablaba de la envidia de la máquina que el hombre ha desarrollado— y Alain Ehrenberg, a quien hiciste referencia en 44 Letters (2010), en relación con la transición, común entre pacientes de psicoterapia, de un sentimiento de culpa a uno de impotencia. Me parece que la incapacidad para sentir culpa es algo que muestra de forma excelente el filme de Haneke Caché (2005), en el que Georges (Daniel Auteuil), un hombre culto y adinerado que trabaja como presentador de televisión, vive en una bella casa en la que infinidad de libros ordenados en la pared y rodeando a la televisión parecen formar una fortaleza que le protege a él y a su encantadora

esposa Anne (Juliette Binoche) del mundo «normal». A pesar de estar rodeado de amigos divertidos e inteligentes, las primeras señales de alarma parecen venir de su hijo de doce años con el que Georges y Anne parecen no tener comunicación alguna. Pero el secreto de un hecho vergonzoso del pasado de Georges emerge gradualmente después de la llegada de unas cintas de video sin remitente dejadas en el umbral de su casa junto con un dibujo a lápiz de un niño sangrando.

Estas «invasiones», cuya fuente jamás es revelada, fuerzan a Georges a volver a su pasado y pensar en Majid, el hijo de una pareja argelina que había trabajado para su familia. Los padres de Georges decidieron adoptar a Majid después de que sus padres murieran durante las protestas de París contra la guerra de Argelia, junto con otros 200 manifestantes argelinos. Los padres de Georges tenían sentimiento de culpa, pero George, de sólo seis años, maniobró para deshacerse de aquel otro niño que no quería y que, finalmente, fue enviado a un orfanato. Georges consigue encontrar a Majid, ahora también padre. Majid vive en condiciones precarias y niega haber enviado las cintas y los dibujos. Al final, invita a Georges a su casa, donde se corta la yugular frente a él. A pesar de la tragedia, George sigue sin sentirse culpable.

Lo destacable de esto es que, para sentir culpa respecto de otra persona, el otro debe existir como una persona a nuestros ojos, como alguien que «resuena a través de nosotros», pero en el formato de un mundo en el que los otros son percibidos como meros instrumentos u objetos utilizables para conseguir un proyecto personal de gestión micro o macro, donde la evaluación siempre es objetiva y controlable, el éxito sólo sonríe a quienes no pierden tiempo con las cosas de la vida real… agobiados pero también enriquecidos por las complejidades de la vida.

El misterio del autismo siempre me ha fascinado y he hablado con una de las personas autistas con más talento y más famosas del mundo (que padece el síndrome de Asperger): por ejemplo, Temple Grandin. Mi editor italiano Erickson tradujo dos de sus libros. Siento gran ternura por las personas que sufren autismo y su modo de vida especial y aislado. Pero la tendencia hacia la inaccesibilidad típica del espectro autista se hace algo cada vez más pronunciado entre el público en general y Besnier señala que el número de personas autistas ha aumentado de 1 cada cinco mil en 1975, a 1 de cada 110 en el año 2009.

Un incremento de cincuenta veces no puede ser sólo debido a una capacidad más

sofisticada de identificación de los trastornos de la comunicación. Muchos expertos evocan «hipótesis que combinan factores genéticos y ambientales».[84] En este caso, no habría nada de extraño en analizar de otra manera la práctica intensiva de comunicarse mediante email, Twitter o en un blog, cosa que se les da muy bien a los autistas, actividad en la que todos estamos cada vez más absortos.

¿Puede ser verdad que nos estemos convirtiendo en autistas?

**ZYGMUNT BAUMAN: Nada nuevo bajo el sol. Hace mucho tiempo, Sigmund Freud cuestionó y liquidó la frontera altamente polémica entre lo «normal» y lo «patológico» en la conducta y las interacciones humanas, acabando con la barrera que separaba a ambas; barrera hecha ante todo de convenciones que buscan la simplicidad, así como eliminar la ambigüedad del «es esto o lo otro», en lo que de hecho es un Lebenswelt cuya complejidad es imposible de eliminar. La profusión de calificaciones, circunscripciones, condiciones y cláusulas que acompañan a cualquier intento de definición del «autismo», y el estado provisional de cualquier listado de sus síntomas, dejan pocas dudas sobre el estado «esencialmente polémico» —así como también inconcluso y vago— del concepto. En la página web oficial de «Autistica», una institución que se describe como dedicada a la «investigación médica puntera para entender las causas del autismo, mejorar su diagnóstico y desarrollar nuevos tratamientos e intervenciones», dice que «somos la entidad líder de Reino Unido en investigación médica sobre el autismo, y nos dedicamos a invertir en investigación internacional que sirva para cambiar la vida de la gente». Luego de estas credenciales, Autistica pasa a describir la compleja naturaleza de la condición a la que dedica su actividad: «El espectro del autismo es muy amplio. Algunas personas no tienen lenguaje, tienen problemas intelectuales y no pueden relacionarse con los otros. Otras personas del espectro autista (como los que padecen síndrome de Asperger) pueden tener habilidades lingüísticas muy buenas o muy avanzadas, pero para ellos las normas del comportamiento social son difíciles de entender».[85] Igualmente frecuentes son las frases que expresan indecisión sobre las causas de esta enfermedad:**

Los factores ambientales que afectan al autismo son más difíciles de identificar de forma consistente. Tampoco está claro cómo estos factores interactúan con el riesgo genético de una persona de desarrollar el autismo. Las investigaciones aún no han identificado el vínculo causal entre los factores ambientales y el autismo (incluidas las vacunas), pero el riesgo de desarrollar autismo se asocia a factores como, por ejemplo, la edad de los padres.

Todavía más confusos y desconcertantes son quizás los síntomas propuestos del autismo: frecuentemente se mencionan las dificultades en la comunicación social, la interacción social y la imaginación social.[86] Pero ¿no vivimos todos, en algún momento —y no tan raramente— estos tipos de dificultades? Teniendo en cuenta lo común de estas vivencias, la estimación de que medio millón de británicos sufren formas agudas o menos agudas de «autismo» es como dar palos de ciego.

Preguntas si puede ser verdad que nos estemos convirtiendo en autistas, y tienes buenas razones para hacerlo, teniendo en cuenta que los problemas de «sociabilidad» —con una interacción destinada al entendimiento mutuo y a superar, mediante el esfuerzo conjunto, los obstáculos que surjan para esta comprensión (que es una actividad que gana importancia día a día, con la dispersión de la gente por el planeta que resulta en más variedad de colores, heterogeneidad y naturaleza multicentro de los hábitats)— constituyen una de las aflicciones más comunes e insidiosas que afectan a nuestros contemporáneos y que seguirán haciéndolo durante mucho tiempo.

La «sociabilidad», digamos, es la actitud y la práctica de la curiosidad: dejar la puerta abierta a aventuras arriesgadas y por explorar y a lo inquietantemente desconocido. Es la actitud de rebajar o, mejor aún, suprimir el impulso de retirada de la comunicación: de separación, de poner vallas y cerrar las puertas. Lo que la sociabilidad permite es elevarse hacia una «fusión de horizontes», como decía Hans Maria Gadamer; pero hace falta algo más para construir el camino hasta «unir las fuerzas»: es decir, junto con la solidaridad, su hermana siamesa, la cooperación. En alguna parte del camino desde la sociabilidad hasta la solidaridad, debe tener lugar la adquisición de nuevas habilidades: habilidades cruciales para compartir el mundo e interactuar con la diferencia; habilidades sin las cuales superar el miedo de lo «extraño», oscuro y hasta el momento inescrutable, junto con la a menudo desmovilizadora y potencialmente

paralizadora experiencia de malestar/consternación frente a lo incierto (es decir, ignorar cómo seguir adelante)… es imposible. El problema es que muchos aspectos de la sociedad de hoy tienden a limitar la adquisición de estas habilidades, o nos tientan para que nos ahorremos el duro trabajo de conseguirlas. Lo hacen de formas sutiles o más crudas, abiertamente (pero con recomendaciones «de sentido común» explícitas) o a escondidas (manipulando los escenarios de interacción y las herramientas de actuación). El refugio online frente a la molesta diversidad de la existencia offline: ésta es una de las principales formas —quizás la principal y más efectiva— en que estos inoportunos efectos pueden engendrarse.

Parece que el imperio que ya ha invadido, anexado y colonizado casi la mitad de nuestras vidas —el imperio online— hoy marca el camino al que, cada vez más, nos unimos voluntariamente. Su impacto (cada vez más común y con posibilidades de convertirse en universal) en el savoir-être popular y en el savoir-faire se expande y es cada día más profundo. La mitad online de este universo dual en el que habitamos ofrece la posibilidad de ocultar bajo la alfombra los desafíos de la coexistencia con la diversidad; una posibilidad casi inconcebible en el mundo offline: en la escuela, en el trabajo, en el barrio, en la calle. En lugar de enfrentarnos con esos problemas de cara y embarcarnos en un camino largo, tortuoso y lleno de baches desde la sociabilidad hasta la cooperación y desde la cooperación hasta la solidaridad, tienta a sus visitantes con el imposible lujo de rechazar todo eso, de hacerlo irrelevante e ignorarlo. Lo que ofrece es pues una especie de «zona de confort»: un área libre de extraños —y, por lo tanto, libre de problemas— separada de las realidades bulliciosas offline.

La «red de amigos» de Facebook es el equivalente digital de comunidades cerradas con rejas masivas pero que, contrariamente a sus réplicas offline, en ella no se necesitan cámaras de vigilancia ni guardias armados a la entrada: los dedos de los consumidores/compositores/administradores de la red, armados con el ratón y la tecla mágica de «borrar», son suficientes. De este modo, la sociabilidad endémica de los humanos queda exenta del riesgo de pisar el terreno pantanoso de la colaboración y de la «fusión de horizontes» que estas prácticas implican… y de que, al final, se conviertan en solidaridad. Al no aceptar este riesgo, las habilidades sociales caen, no obstante, en desuso, y al final en el olvido, y cuando esto sucede, la presencia del extraño se hace cada vez más imponente, repelente y horripilante, mientras que las dificultades que entraña una satisfactoria elaboración de un modus vivendi con esta presencia se hacen cada vez más abrumadoras y, efectivamente, insuperables.

Kurt Lewin, el psicólogo germano-estadunidense considerado por muchos como el padre de la psicología social, fue destinado durante la Segunda Guerra Mundial a atender a los soldados en el frente que padecían un trastorno raro y en aquella época sin diagnóstico. Aunque podían seguir a la perfección rutinas rígidas, repetitivas e infrangibles, estos soldados caían en un estupor total —impotentes y atenazados— cuando se encontraban frente la disyuntiva de tener que escoger entre varios posibles movimientos distintos. Para entender la naturaleza de su discapacidad, Lewin dividió el concepto de «acción» en dos: acción en «concreto» y en «abstracto» y sugirió que en la dolencia específica de las víctimas del trastorno se trataba de la incapacidad para reaccionar al segundo de los dos. De gran relevancia para nuestro tema es el tipo de terapia que Lewin diseñó para lidiar con este mal: un espacio para vivir tan planeado, que sus residentes nunca se encontraban ante la necesidad de comparar, calcular o escoger entre distintas opciones (por ejemplo, sólo una puerta por habitación, un interruptor, líneas dibujadas en el suelo en un color particular que llevaban a un, y sólo a un, lugar). Y, por supuesto, ningún visitante externo a este espacio simplificado de Eindeutigkeit («des-ambigüedad») podía percibir ningún tipo de «anormalidad» o patología en la conducta de los residentes, esto es, hasta que estos residentes dejaban las instalaciones para volver al mundo que requiere la capacidad de actuar, indistintamente, a los dos niveles.

Me pregunto… ¿no serán las «redes sociales» algo semejante al ingenioso artilugio de Kurt Lewin… aunque las aflicciones que quieren resolver sean distintas? En ambos casos, nos encontramos con el mismo historial: proporcionar una «zona de confort» para las personas que se sienten incómodas y perdidas en el «mundo real» lleno de riesgos incontrolables, que exige unos niveles de habilidades sociales a los que son incapaces o a los que no quieren o no les importa llegar. Una zona sin problemas, una zona de seguridad, una zona en la que uno puede llevar una «vida normal», seguir sus deseos, satisfacer sus necesidades y hacer realidad sus sueños, sin pagar el precio que requiere hacer todo esto offline, y sin las habilidades que uno necesitaría aprender y desplegar. Es probable que, como en el caso de los pacientes de Lewin, un tratamiento así no cure al afligido de su aflicción, si a caso, tan sólo la alargará y la cronificará, mitigando las presiones que hagan evidente su gravedad, y eliminando la necesidad de una cura de por importancia y urgencia. ¿No sería posible conseguir este efecto convirtiendo la anormalidad en la norma, de tal modo que los patrones de interacción alternativos sean aún más repulsivos, más generadores de ansiedad y, al fin y al cabo, menos fáciles de abrazar? ¿Y, de esta forma, haciendo que los que padecen esta variedad de autismo nacida online

sean aún menos capaces de operar en el mundo offline —el mundo que considera la forma autista de ser-en-el-mundo como patológica— y por tanto todavía más dependientes del refugio de la «zona segura» online?

**Notas:**

80. Besnier, J.-M., L'Homme simplifié: la syndrome de la touche étoile, Librairie Artheme Fayard, 2012.

81. Theodor Adorno, pág. 38 en la edición italiana, Minima moralia: meditazioni della vita offesa (La Biblioteca di Repubblica-L'Espresso, 1979 y 1994).

82. Besnier, L'Homme simplifié, pág. 22.

83. Ibid., pág. 52.

84. Ibid., pág. 28.

85. Véase: http://www.autistica.org.uk/about_autism/index.php?gclid=Cj0KEQjwxZieBRDegZuj9rzLt_ABEiQASqRd-hfAx6Ds0nYMiMfV8ti83_5r0bAAVnpZOj02 BJ5P0ZcaAt_a8P8HAQ.

86. Véase: http://www.autism.org.uk/about-autism/autism-andasperger-syndrome-an-introduction/what-is-autism.aspx.

# 8

# Metáforas del siglo XXI

**RICCARDO MAZZEO: En What Use is Sociology?, redescubrí un eco de la defensa de la metáfora hecha por Marcel Proust (el primero de mis mediadores) en À l'ombre des jeunes filles en fleurs, cuando Elstir habla. Recordando el problema fundamental de la transmisión del que hemos hablado antes, es significativo que este eco aparezca en una cita de un texto de tu hija, Anna Sfard:**

El lenguaje es tanto una parte de la creación de conceptos como los sonidos son parte de la música. En lugar de ser visto como un simple instrumento para capturar ideas prefabricadas, es […] el medio donde la creación de nuevos conceptos tiene lugar. Es un portador de estructuras conceptuales que usamos para organizar nuestra experiencia. […] Gracias a los trasplantes de estructuras conceptuales, el lenguaje es un proceso en constante desarrollo. Como un organismo vivo, tiene la inevitabilidad del cambio y lleva el crecimiento escrito en sus genes. Resumiendo, uno de los mensajes más importantes de la investigación contemporánea de las metáforas es que lenguaje, percepción y conocimiento están indisolublemente entrelazados.[87]

Más que cualquier otro autor, Proust usó la metáfora buscando esas palabras capaces de expresar lo inefable y la discontinuidad del corazón que define a los seres humanos tras sus máscaras sociales; al principio se rió de él la intelectualidad literaria francesa, especialmente Gide, quien más tarde terminó reconociendo su grandeza. Pero el meollo del asunto está precisamente en esta admirable síntesis de Anna Sfard: «lenguaje, percepción y conocimiento están indisolublemente entrelazados».

Y en tu libro explicas cómo los antiguos se equivocaban en su opinión de que las metáforas eran «meros adornos del discurso, como baratijas que uno puede usar para hacer el habla más clara».[88] Son todo lo contrario, «las metáforas hacen un trabajo de enorme importancia. Son útiles para la imaginación y la comprensión. Son andamiajes indispensables para la imaginación y quizás las herramientas más efectivas para la comprensión».[89] Y también recuerdas a nuestro adorado Gregory Bateson y su «situación de aprendizaje terciario: la necesidad de reordenar una red conceptual establecida demasiado densa o poco densa para capturar los nuevos fenómenos en un nuevo marco cognitivo con el fin de hacer más visibles los rasgos que de otra manera pasarían desapercibidos».[90]

En el análisis final, cuando la realidad cambia de una forma importante y cuando no hay palabras para capturar las nuevas imágenes que aparecen frente a nuestros ojos, no sabemos cómo describir estas instancias con palabras que hasta el momento eran adecuadas, y entonces las metáforas nos ayudan. Esto pasó con las metáforas «poder, clase, grupo individual, relaciones humanas, vínculos sociales… incluso con la sociedad misma», y también pasó con tu término «modernidad líquida», que ha sido adoptado por todo el mundo, desde el presidente del Banco Central Europeo, Mario Draghi, hasta el brillante y corrosivo periodista de la Repubblica, Michele Serra. Las metáforas nos ayudan a encontrar nuestra dirección en el mundo.

Entonces, aparte de la «modernidad líquida», ¿cuáles serían las metáforas del siglo XXI? Mi amigo Stefano Tani, un profesor de literatura que enseñó durante nueve años en EE.UU. y que ahora ha vuelto a Italia, a la Universidad de Verona, ha hecho una lista de tres: pantallas, Alzheimer y zombi.[91] Con pantallas se refiere a mirarse a uno mismo, con Alzheimer al vaciado de uno mismo y con zombi a transformarse uno mismo.

Tani plantea que el paso de la página escrita a la pantalla a través de la cual accedemos a internet fue precedido por el paso del diálogo a la palabra escrita: de hecho fue Platón, con su actitud un tanto condescendiente y desconfiada hacia la metáfora, quien traicionó a Sócrates desobedeciendo su voluntad de no poner por escrito sus palabras. Y, por supuesto, Kafka también fue traicionado por su amigo Max Brod, al no respetar su deseo de quemar sus obras y al transmitir sus obras maestras, que se habrían perdido… pero éste paso de la página escrita a la pantalla del ordenador, tableta o iPhone es mucho más crucial. Al fin y al cabo, escribir los pensamientos propios nos da más claridad: una persona que escribe reflexiona sobre sus pensamientos, desarrollándolos y elaborándolos más.

Escribir es a la reflexión profunda lo que la red es a la fugaz superficialidad. Tani escribe: «El mundo de la modernidad líquida ve en cualquier buceador de las profundidades a un potencial suicida, un hombre que se quiere ahogar y prefiere a la gaviota que se desliza por encima del agua picoteando lo que flota por la superficie».[92]

Ésta es la norma en los días del selfie, que dependen del egocentrismo extremo y del hecho de que, al haber excluido a la sociedad, cada persona se encuentra sola consigo misma, sintiéndose sólo segura en su soledad en un mundo descrito y percibido como cada vez más hostil y amenazador: al final la pantalla se convierte en algo parecido a un espejo y representa la extensión más protectora de uno mismo. Tani hace notar cómo hombres y mujeres tradicionalmente han valido de sus herramientas de trabajo agarrándolas por detrás: «de la carretilla a la motosierra y al aspirador, generalmente no los miramos —por así decirlo— a los ojos. Pero, del mismo modo que hace miles de años los hombres y mujeres desarrollaron sentimientos los unos hacia los otros cuando empezaron a aparearse cara a cara, hoy desarrollan una dependencia, casi diríamos un afecto, por sus dispositivos electrónicos, a quienes deben mirar directamente al ojo llamado pantalla».[93] La pantalla nos separa o escuda, protegiéndonos de las interferencias de otros seres humanos, quienes se han convertido, no exactamente en nuestros enemigos, pero al menos en elementos potencialmente destructores.

Hoy, el 25 de junio de 2014, empecé a escribir otra vez para acabar este pequeño texto para ti, y encontré en la Repubblica un artículo que corrobora tu concepto: en tu artículo de esta publicación, «La nostra vita da immigrati digitali» (nuestras vidas de inmigrantes digitales), te refieres al precio que pagamos por nuestra vida confortable/práctica online: «atención, concentración, paciencia y posibilidad de una vida duradera». En su libro, Tani habla sobre la segunda metáfora del siglo XXI la enfermedad de Alzheimer:

no es a través del consumo (como en la tuberculosis) o de la invasión (como el cáncer), sino como una evasión, evacuación del ego de un cuerpo bombardeado toda su vida por cantidad de información y peticiones que son extraordinarias en su densidad y número en comparación a lo que veían las generaciones previas. […] alguien con Alzheimer es como un ordenador que ha sobrevivido a la pérdida de memoria, convirtiéndose en un contenedor sin función y, por tanto,

sin sentido: la placa base se desmagnetiza, la información dispuesta en recorridos ya no programados disminuye su transmisión a cero. Con sus personajes sin esperanza, mutilados, afásicos y amnésicos, Samuel Beckett fue el dramaturgo pionero que anticipó esta metáfora anuladora del siglo XXI.[94]

El otro problema es que ese proceso de «vaciado» sucede hoy a pesar del enorme tráfico de información que llega de todas partes, porque, como tú señalas, la memoria se ve relegada a los dispositivos electrónicos, y la persona «mejorada» en la que creemos estarnos convirtiendo, de esta forma, pierde inevitablemente esas capacidades que ya no usa. Como dice Tani, citando a McLuhan, cada extensión es [también] una amputación: «Cualquier invento o tecnología es una extensión o autoamputación de nuestros cuerpos, y esta extensión también requiere nuevos equilibrios o ratios entre el resto de órganos y extensiones de nuestro cuerpo».[95]

A menudo hablas de la nueva industria de la gestión de residuos que se ha desarrollado hasta que ha terminado por implicar a toda la sociedad Occidental. Escribiste que, de la misma forma que las noticias que recibimos cada día tienen como principal objetivo cancelar y hacernos olvidar lo que habíamos recibido el día anterior, estamos demasiado ocupados borrando spam y mensajes no deseados que han conseguido infiltrarse en nuestro buzón «oficial» como para disponer del tiempo suficiente de escribir nuevos mensajes con verdadero significado, y los que sí escribimos son simples expresiones de etiqueta electrónica. Como dice Tani:

Para salvar una cosa, hay que borrar otra y todo dura tan poco, al igual que otras actividades que también han sido reducidas: vacaciones, bodas y el trabajo, a menudo limitados por contratos temporales. […] Todo es de segunda mano, y estamos tan acostumbrados a la información y a las imágenes de segunda mano —pero en HD— que todo lo que sea de primera mano nos parece, incluso, inadecuado.[96]

La imagen del zombi surge de la metáfora del Alzheimer. En un mundo en el que el cuerpo se entrena en gimnasios y se mantiene «delgado» y «en forma»

mediante dietas, éste acaba olvidando cómo ser testigo de quiénes somos, que es lo que debería estar haciendo. Pero, en cambio, nuestro cuerpo se nos escapa de entre los dedos proyectados como estamos en forma de conexión virtual, nuestras mentes son las únicas expresiones humanas que aún tienen valor. Al privarnos de este aspecto, el Alzheimer nos convierte en zombis, muertos vivientes.

Tani desvela la fuerte conexión entre el Alzheimer y los dispositivos electrónicos a los que confiamos nuestro ego, nuestro yo, en un interesante pasaje sacado de la novela Still Alice de Lisa Genova[97] (seguramente no es casual que la primera letra «i» en «iPhone» no sea para el «I», [yo en inglés], sino para el mismo teléfono, como si se concediera la supremacía al dispositivo). Alice es una brillante profesora de psicología en Harvard con una memoria prodigiosa. Es muy buena en la multitarea —«siempre estaba haciendo tres cosas a la vez y pensando en doce»—[98] pero a los cincuenta años se le diagnostica una forma prematura de Alzheimer y en pocos meses toda su vida se viene abajo.

Su familia habla de su enfermedad delante de ella, como si no estuviera presente, como si fuera un objeto más de la habitación; hablar en público se vuelve imposible; se sirve de instrucciones que programa en su BlackBerry, ya que se olvida de todo, al igual que los personajes de Cien años de Soledad de Gabriel García Márquez afectados por una epidemia de insomnio (y de pérdida de memoria) utilizaban notitas garabateadas en pequeños trozos de papel hasta que fueron incapaces de entender qué habían escrito en ellas. Alice también decide suicidarse cuando el tratamiento que está siguiendo deja de surgir efecto y las instrucciones para hacerlo también se las ha dejado escritas en la BlackBerry. Pero un día, después de una jornada difícil, su marido encuentra su teléfono en el congelador, dañado, sin reparación posible, y esto sí que es el final: «¡Qué ridículo! ¿Por qué estoy tan disgustada por una agenda electrónica estropeada? Quizás la muerte de su agenda simbolizaba la muerte de su posición en Harvard, y su duelo era por la pérdida reciente de su carrera. Eso también tenía sentido. Pero lo que de verdad sintió fue la pena inconsolable por la muerte de su BlackBerry».[99]

En su libro, Tani te rinde un magnífico homenaje a ti y a tu libro Homo consumens (2007).[100] Este autor describe la escena de la segunda película de George A. Romero sobre zombis, Dawn of the Dead (1978). En este filme los zombis, como Lázaro, no están totalmente muertos pero tampoco están vivos del todo, y sienten una llamada imperiosa hacia el lugar que más amaron durante sus

vidas —el centro comercial— y ahí es donde los ven, horrendos, tambaleándose, unos sobrevivientes que van un helicóptero. Uno de ellos pregunta «¿Qué hacen? ¿Por qué vienen aquí?», y el otro contesta: «Es algún tipo de instinto. Un recuerdo de lo que solían hacer. Éste era un lugar importante en sus vidas». Y Tani dice:

De forma significativa y siniestra, los zombis se nos presentan como consumidores que, tambaleándose y pudriéndose, vuelven a su paraíso terrenal, el único lugar que se ha conservado en su memoria. Podríamos añadir que, mientras exista el estado del bienestar y la tambaleante riqueza de Occidente, los consumidores se consumirán a sí mismos mediante el consumo, y finalmente serán consumidos por otros aprendices entusiastas, ese nuevo consumidor venido del Este.[101]

Me pregunto si crees que estas metáforas del siglo XXI son pertinentes y si tienes otras en mente.

**ZygMUnt Bauman: Es una lástima que no pueda acceder al texto original de Stefano Tani, ya que parece que aún falta un tiempo para que su traducción al inglés esté disponible. Tomando tus citas y tu comentario sobre ellas, me parece que Tani es un pensador formidable, exquisitamente incisivo y totalmente original, con muchas opiniones esclarecedoras que ofrecer y compartir. Y, recordando el estudio fundamental de George Lakoff y Mark Johnson, Metaphors We Live By (1980), «la metáfora es algo generalizado en la vida normal, no sólo en el lenguaje sino también en el pensamiento y la acción. Nuestro sistema conceptual normal, en los términos en los que pensamos y actuamos, es de naturaleza fundamentalmente metafórica». Las metáforas «gobiernan nuestro funcionamiento diario hasta en el más pequeño de los detalles». Al proponer tres metáforas principales, las más adecuadas, según su opinión, para captar y articular la experiencia de la vida en el siglo XXI, la intención de Tani no es otra que repensar y actualizar, no sólo nuestra forma de pensar el mundo que habitamos, sino también nuestro «funcionamiento diario» en él.**

**O, teniendo en cuenta el poder de las metáforas de gestión de la conducta, su intención es ayudar/simplificar a repensar/actualizar las tareas que ya se están produciendo.**

Una característica destacable de la elección de Tani es que las tres metáforas propuestas están relacionadas con el ego. La intención es capturar y representar de forma inteligible lo que hoy estamos inclinados a pensar de nosotros mismos y a hacer con nosotros mismos. La selección de Tani asume, y también sugiere, que las preocupaciones en las que se centra nuestra conducta y pensamiento son autorreferenciales. Cierto, la autoreferencialidad es el denominador común de las tres metáforas elegidas por Tani. La no mencionada —pero aludida por la selección de Tani— meta-metáfora o metáfora-matriz —una metáfora sintética de la que todas las otras metáforas del siglo XXI son concreciones— es pues, Narciso.

No puede haber (ninguna) sorpresa aquí. La meta-metáfora del siglo XIX fue Pigmalión, enamorarse de Galatea: una creación de sus habilidades consumadas de diseño/maestría. Abrumado por el asombro y la admiración, Pigmalión se arrodilla ante la perfección de sus propios poderes creativos. Galatea representaba lo que las personas —o al menos los grandes y prodigiosos artistas entre ellos— pueden hacer, hacen y quieren hacer con el mundo: con materia y espíritu, con la naturaleza y la sociedad. Ella representa la capacidad humana, demasiado humana, de dominar el mundo y hacer que obedezca a los deseos e ideas humanos, a su voluntad y saber hacer. En aquellos tiempos, la aventura histórica de los seres humanos por el control del universo llegó a su cenit, y los aventureros tenían la sensación de estar mirando más allá del paso de montaña, antes invisible (retomando la exquisita metáfora de Reinhardt Kosseleck), que estaban escalando… a menudo enfrentando sus premoniciones optimistas y ruidosas a realidades espantosas y descorazonadoras.

*La Meta-métaphore est morte, vive la Meta-métaphore… (la meta-metáfora está muerta, viva la meta-metáfora) Con Pigmalión destronado, el trono estaba disponible para que lo ocupara un sucesor: Narciso. No ha habido cambio dinástico: Narciso y Pigmalión son ambos vástagos del mismo linaje de Prometeo, célebre y venerado por sus dones de poder y consuelo. Pero, como sucede a veces, la coronación del nuevo ocupante del trono trajo un cambio —uno cambio radical— en la fe y el culto: ahora, como antes, cuius regio, eius religio (como proclamaban los soberanos supremos a las puertas de la era moderna, la era de diferenciación y fragmentación creciente coincidente con*

*una comunicación más espesa, cada vez más intrusiva, agresiva y entrometida). Sobre el altar del nuevo templo ya no está el mundo hecho por humanos y dominado por los humanos (representados por las figuras de la naturaleza o de la sociedad), sino que se produce/gobierna a sí mismo… aunque ahora está retirado de sus funciones y reencarnado en la figura del consumidor centrado en sí mismo y interesado en sí mismo.*

Consumidor… ¡ésta es otra metáfora! Sus raíces (latinas) —consumere— significan «usar, agotar, gastar, destruir». Entre los muchos significados relacionados de la raíz (otra vez latina) de su contrario, el productor —producere — hay símiles como «sacar, presentar, traer al mundo». Reducida a lo más esencial, la oposición está entre añadir a y quitar del mundo que compartimos. O entre crear y destruir.

Una de las primeras premoniciones de que el consumidor iba a reemplazar al productor como personaje principal de la sociedad (o como dirían los antropólogos de antes, como «personalidad básica») la tuvo ya en 1955 Victor Lebow:

Nuestra economía enormemente productiva pide que hagamos del consumo nuestro modo de vida, que convirtamos el comprar y consumir bienes en rituales, que busquemos nuestras satisfacciones espirituales, las de nuestro ego, en el consumo. La medida del estatus social, del prestigio, de la aceptación social, ahora está en los patrones de consumo. El verdadero significado de nuestras vidas hoy se expresa en términos de consumismo. Cuanto mayores son las presiones sobre el individuo para que se adapte a estándares sociales seguros y aceptables, más tiende éste a expresar sus aspiraciones y su individualidad mediante lo que viste, conduce y come… su casa, su coche, su forma de servir la comida, sus aficiones.[102]

Hoy, sesenta años más tarde, el nuevo estado de cosas ha sido retratado claramente en la miniserie de la BBC de Jacques Peretti The Men Who Made Us Spend. En su reseña de la serie, Filipa Jodelkaobserva que «como muestra el programa, toda nuestra sociedad depende de esta máquina de gasto perpetuo y la civilización se detiene cuando no funciona».[103]

Una razón más para la idoneidad de Narciso como sustituto de la figura de Pigmalión y para que tome el relevo de meta-metáfora como morador en el corazón de nuestro siglo: mientras Pigmalión se enamoraba de una escultura de mármol, sólida y pesada, el epítome de la resistencia y la durabilidad… Narciso se enamora de su propia imagen reflejada en un río: ese objeto continuamente cambiante y en movimiento, el epítome de la inestabilidad, como ya observó Heráclito al notar que nadie puede meterse dos veces en el mismo río.

Georges Perec, que más tarde sería el autor de La vie: mode d'emploi[104] —que a día de hoy, me parece, el mejor resumen de la experiencia de vivir del siglo XX — fue quizás el primer autor en intuir la llegada inminente de Narciso en Les choses.[105] Acerca de Jérôme y Silvie, los héroes de la novela, de veinticuatro y veintidós años de edad (¿o de juventud?) respectivamente, escribió: «pero sentían una única pasión, la pasión por un estándar más elevado de vida, y esto los agotaba».[106] Y como resumió escuetamente Christopher Lasch en su Culture of Narcisism —estudio fundamental al que más tarde volveremos— la experiencia de vivir en un mundo así, «en nuestra sociedad, la experiencia diaria enseña al individuo a querer y a necesitar un suministro eterno de juguetes y de drogas». Ya a principios del siglo XX, Thornstein Veblen identificó los síntomas prodrómicos de lo que estaba por venir,[107] síntomas que iban a reciclar las trayectorias vitales de Jérôme y Sylvie en una serie sin fin de esfuerzos para subir un rango más: «los miembros de cada estrato», señaló, «aceptan como su ideal de decencia el estilo de vida dominante en el siguiente estrato más alto, y dedican sus energías a ser dignos de dicho ideal. A riesgo de perder su buen nombre y el respeto por sí mismos en caso de fracaso, deben adherirse al código aceptado, al menos en apariencia».[108] Aquí está la cuestión espinosa: «al menos en apariencia». Sesenta o setenta años más tarde de que Veblen escribiera esto, la apariencia ha conquistado la realidad y ha conquistado/colonizado su reino. Ha ascendido al estatus del «simulacrum» de Baudrillard, célebre por difuminar la diferencia entre realidad y simulación y por relegar tal diferencia a la categoría de los «indecidibles» de Derrida, de igual forma que las dolencias psicosomáticas borran la diferencia entre la enfermedad y su fantasía. Narciso vive dentro de realidades, como el reflejo de su cara sobre el agua, hechas de apariencias. Narciso adquiere el papel de meta-metáfora en una época en que la apariencia es lo que realmente importa. En estos tiempos, las apariencias se convierten en los verdaderos «hechos sociales» de Durkheim (duros e inmutables, como los describe él: abrumadores, indómitos, no negociables, resistentes a los intentos de discusión, o incluso al deseo de que desaparezcan). Siempre están un paso por delante (o caminan por encima) de mí —y la vida,

para mí y para todo el mundo (o casi todo el mundo), se vuelve un continuo esfuerzo —tan desesperado como condenado de antemano— por elevarme a mí mismo a su nivel: al «estilo de vida de moda». Yo me hago responsable de eso; como Harry Truman frente a un problema estructural similar pero distinto, cuando memorablemente se vio forzado a aceptarlo.

Las metáforas de Tani, las pantallas, el Alzheimer y el zombi, al igual que la característica de autoreferencialidad que comparten, pueden ser vistas como permutaciones enraizadas (permitidas, hechas probables) en la matriz meta-metafórica de Narciso. La pantalla, en referencia al «mirarse uno mismo», el Alzheimer al «vaciarse a uno mismo» y el zombi al «transformarse uno mismo», representan las facetas y características que definen a Narciso. Estas actividades, debido a la condición existencial de vivir en una sociedad de consumidores, han dejado su marca.

Todas nuestras percepciones del mundo «de ahí fuera» —fuera de nuestro cuerpo y más allá de nuestra imagen de nosotros mismos— tienden a seguir el patrón de los «selfies»: ese truco que la tecnología ha hecho recientemente posible, adoptado con entusiasmo y que reemplaza a todos los otros modos de fotografía, envejecidos, con la rapidez de un incendio forestal o de la peste negra. Como señaló hace poco Nicolas Rousseau:

Nadie que quiera hacerse un autorretrato hoy se toma la molestia de usar disparadores a distancia o retardados. Nosotros, los narcisos de hoy, sencillamente ponemos la cámara o nuestro teléfono delante de nuestras caras antes de apretar el botón. La cámara ya no se abre al mundo; nos atrapa a nosotros. El punto de fuga no es el horizonte, extendiéndose más allá del brazo que sostiene la cámara, sino nuestros cuerpos.[109]

Pero ¿por qué, «los narcisos de hoy», hemos aceptado la oferta de los teléfonos y cámaras de «selfies» que nos «atrapan» con el documental continuo nuestras vidas, con tanto ardor y tanta impetuosidad? Me inclino por la explicación de Christopher Lasch sobre este extraño cambio cultural como la mejor propuesta hasta el momento. Lasch dice que el narcisismo es «la visión del mundo de los resignados».[110]

Una sociedad que teme no tener futuro seguramente no prestará mucha atención a las necesidades de la próxima generación y el siempre presente sentimiento de discontinuidad histórica es el azote de nuestra sociedad. […] La percepción del mundo como algo peligroso e intimidante, aunque tiene su origen en la consciencia realista de la inseguridad de la vida social contemporánea, se ve reforzada por la proyección narcisista de impulsos agresivos hacia afuera […] El culto de las relaciones personales, más intenso cuanto más retrocede la esperanza de soluciones políticas, esconde un desencantamiento total con las relaciones personales, del mismo modo que el culto a la sensualidad sugiere un repudio a la sensualidad en todas sus formas salvo las más primitivas.[111]

«La vivencia del vacío interior, la soledad y la falta de autenticidad […] surge de las condiciones cuasi-bélicas (de la sociedad), del peligro y la incertidumbre que nos rodean y de la pérdida de confianza en el futuro». Cada vez somos más dependientes de la «calidez indirecta proporcionada por otros, combinada con un miedo a la dependencia». «El culto norteamericano a la simpatía, concluye Lasch, «esconde, pero no elimina, las competiciones asesinas por los bienes y la posición social» —sí, por la supervivencia social— en un mundo de una indiferencia tan descarada y humillante, y exasperantemente desobediente frente a nuestras necesidades y deseos.[112] La «cultura del narcisismo», que es también el título de la obra de Lasch, revela la rendición de toda esperanza de hacer del mundo un lugar más atento. Esta cultura brota y crece de la experiencia del abandono, la exclusión y una soledad sin perspectivas de futuro; de la experiencia de ser dejado a solas con los propios recursos, sumamente inadecuados; de ser exiliado, sin derecho al retorno excepto como fantasía (como dijo Freud en un ensayo de 1914 titulado Sobre el narcisismo) desde el paraíso original de la «satisfacción oceánica del vientre materno», que durante el resto de nuestras vidas intentamos reconquistar… en vano, con frustración.

Quizás hayamos hecho esto desde el principio de la historia de la humanidad… pero nunca antes fueros las densas redes de los lazos comunales o familiares —esos sustitutos ingeniosos, artísticos y aún así «dados naturalmente» de esa feliz seguridad parecida al nirvana— habían sido tan inseguros, débiles, y desgarrados por la competición despiadada, las sospechas mutuas y la enemistad, como lo son hoy en día. Nunca «la tensión entre el deseo de unión y el hecho de la

separación»[113] había sido algo tan abrumador, doloroso y deprimente; en una sociedad en la que el éxito no es sólo estar por delante sino por delante de otros, hay poco sitio y cada vez menos para la «intimidad personal y el compromiso social» como informa Michael Maccoby en su estudio sobre 250 mánagers.[114] Los narcisos de nuestra época lo intentan todo, aunque sólo sea con éxito relativo, fluctuando entre dos estrategias opuestas para deshacerse de esa tensión incapacitante. Una es la reunificación con «una madre», aunque reencarnada ésta en una larga estirpe de efigies que van desde sectas fundamentalistas, religiosas o seculares hasta la red de «amigos» de Facebook; la otra, «un estado de autosuficiencia total», «negando cualquier necesidad de otras personas»: sonreír y soportarlo intentando sacar lo mejor de lo malo.[115] Ambos ejemplos son muy tentadores pero poco efectivos como soluciones a largo plazo en lugar de respiros momentáneos. Cáustica pero muy correctamente, Jean M. Twenge y W. Keith Campbell sugieren que «el narcisismo es la comida rápida del alma. Tiene un gran sabor a corto plazo, tiene consecuencias negativas, incluso nefastas, a largo plazo, pero continúa teniendo un gran atractivo».[116]

Narciso se eleva merecidamente al rango de meta-metáfora en una sociedad marcada —recurriendo a la descripción de Lasch— por el «sentimiento de desamparo y desplazamiento que aflige a tantos hombres y mujeres de hoy, en su vulnerabilidad aguda ante el dolor y la privación, y ante la contradicción entre la promesa de que pueden «tenerlo todo» y la realidad de sus limitaciones».[117] Lo que buscamos en este tipo de sociedad es una vida gratificante en un contexto que sea —y que sólo puede ser— independiente de nuestros deseos, pero que aun así «responde a nuestras necesidades». Lasch dice que son el amor y el trabajo lo que «hacen posible que exploremos un pequeño rincón del mundo y que lo aceptemos tal como es. Pero nuestra sociedad tiende a devaluar las pequeñas comodidades o a esperar demasiado de ellas […] Exigimos demasiado de la vida y demasiado poco de nosotros mismos».[118]

Un popular dicho inglés aconseja: «Si no puedes vencerles, únete a ellos». ¿No debería Narciso, el arquetipo del consumidor, para conseguir lo que ambiciona y lo que quiere, recordar y reaprender las artes, mayormente olvidadas y abandonadas, de Pigmalión, el arquetipo del artesano? Sí que puede, a condición de que la cultura que lo ha elevado al rango de meta-metáfora consiga cambiar su enfoque desde el tomar al dar, desde el destruir al crear, de las tiendas al amor y al trabajo.

Se trata de un desafío de proporciones bíblicas; una tarea hercúlea. Pero de todos

modos, es algo que debe afrontarse de cara… y urgentemente. Enfrentarse a ello es la meta-tarea de la que depende que se puedan completar todas las otras tareas de la vida.

**Notas:**

87. Bauman, Z., Hviid Jacobsen, M., y Tester, K.,What Use Is Sociology? Conversations with Michael Hviid Jacobsen and Keith Tester, Polity, 2014, pág. 84.

88. Ibid., pág. 78.

89. Ibid., págs. 78-79.

90. Ibid., pág. 77.

91. Tani, S., Lo schermo, l'Alzheimer, lo zombie: tre metafore del XXI secolo, Ombre corte, 2014.

92. Ibid., pág. 9.

93. Ibid., pág. 40.

94. Ibid., págs. 66-67.

95. McLuhan, M., Understanding Media: The Extensions of Man, McGraw-Hill, 1964, pág. 49.

96. Tani, Lo schermo, l'Alzheimer, lo zombie, pág. 74.

97. Genova, L., Still Alice [2007], Simon & Schuster, 2009.

98. Ibid., pág. 33.

99. Ibid., págs. 268-269.

100. Bauman, Z., Homo consumens, Erickson, 2007.

101. Tani, Lo schermo, l’Alzheimer, lo zombie, pág. 91.

102. Véase: http://hundredgoals.files.wordpress.com2008/07/17australia-pope-attacks-consumerism.

103. «In His New Series Jacques Peretti Shows How Determined People Are to Get Us Buying Stuff. And Just How Willing We Are to Comply», The Guardian, 28 de junio de 2014.

104. Perec, G., La vie: mode d’emploi, Hachette, 1978.

105. Georges Perec, Les choses (René Juilliard, 1965). Citado abajo según la traducción de David Bellos Things: A Story of the Sixties (Vintage Books, 2011).

106. Perec, Things, pág. 35.

107. Thornstein Veblen, Theory of the Leisure Class, 1899.

108. Thornstein Veblen, Conspicuous Consumption, Penguin Books, 2005, págs. 57-58.

109. Rousseau, N., 12 July 2014, http://www.actuphilosophia.com/spip.php?article382.

110. Lasch, C., Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations [1979], W.W. Norton & Co., 1991, pág. 50.

111. Ibid., págs. 50-51.

112. Ibid., págs. 27, 33, 64.

113. Ibid., pág. 242.

114. Maccoby, M., The Gameman: The New Corporate Leaders, Simon & Schuster, 1976, pág. 104. Aquí citado a partir de Lasch, Culture of Narcissism, pág. 44.

115. Lasch, Culture of Narcissism, pág. 44.

116. J. M. Twenge y W. Keith Campbell (eds.), The Narcissism Epidemics:

Living in the Age of Entitlement, Atria Paperback, 2013, pág. 259.

117. Lasch, Culture of Narcissism, pág. 248.

118. Ibid.

# 9

# La arriesgada twitteratura

**RICCARDO MAZZEO: Siempre he admirado a Susan Sontag, pero después de que citaras su obra he sentido la necesidad de buscar sus libros en mis estanterías y releerlos; mientras tanto, al leer los comentarios positivos de Sontag sobre la obra de la escritora croata Dubravka Ugrešić, compré y leí el último libro de Ugrešić titulado Karaoke Culture.[119] Ugrešić elige la palabra japonesa «karaoke» (que quiere decir «orquesta vacía») —entendida menos como la idea democrática de «todos podemos hacerlo si queremos» que como la práctica democrática según la cual «todos lo queremos ya que podemos tenerlo»— para describir al mundo de hoy, caracterizado por lo que tú has definido como una «meta-metáfora» de la existencia contemporánea. Ahí vemos a Narciso, expresado no sólo mediante la imposición de la voz de uno mismo sobre una base musical (lo que los japoneses llaman «orquesta vacía»), sino también como la posibilidad de encarnar la metáfora de Tani de reflexión, vaciado y transmutación.**

Hoy, la gente está más enfocada en escapar que en descubrir su verdadero ego. Mientras tanto, el ego se ha convertido en un concepto aburrido que pertenece a otra cultura. La posibilidad de transformarse, experimentar la metamorfosis y transportarse a algún otro ser u objeto es mucho más divertido que excavar las profundidades del propio ego. La cultura del narcisismo sea transmutado en la cultura del karaoke, o quizás sencillamente ésta ha sido su consecuencia.[120]

No hay necesidad de recordar que internet es el responsable del triunfo de la cultura del karaoke. Ugrešić lo describe como:

el barril más grande de pólvora que nunca se haya vertido sobre la llama eterna de nuestras fantasías e imaginación […] como la pesadilla de Mao Tse-tung de un campo en el que un centenar de flores sí que florecen […] ahora hay un

mega-karaoke en el que un millón de personas agarran un millón de micrófonos para cantar su versión personal de la canción de otro. ¿La canción de quién? Esto no importa: la amnesia parece ser un residuo de la revolución de la información. Lo importante es cantar.[121]

Los problemas de esta alegre revolución, esta exaltada democratización de la información, la educación y la estética, son la cada vez más evidente erosión de cualquier competencia o profesionalidad, la aún más perturbadora pérdida de la autoridad y la pulverización de cualquier cultura de verdad que luego es reciclada para crear más pseudo-cultura. No es accidental que el profesor Alan Kirby, que enseña literatura en Oxford, acuñara el término «pseudo-modernismo» para describir el fenómeno que tiende hacia un desprendimiento imparable y desastroso del listón, con personas —a menudo muy jóvenes— que emiten su opinión a favor o en contra de cualquier tema posible, y un público cada vez menos interesado en leer libros o periódicos, ya que es más fácil confiar en los poco fiables blogs y en la Wikipedia. Gracioso y trágico a la vez, como la tira cómica del New Yorker que muestra a un perro frente a un ordenador comentándole a otro perro: «En internet, nadie sabe si eres un perro».

Hay un libro de Jonathan Franzen, publicado entre sus dos obras maestras narrativas The Corrections y Freedom, que, aunque vagamente autobiográfico, de vez en cuando se mete en el territorio de las reflexiones ensayísticas… esas observaciones que en una novela emergen miméticamente de los caracteres percibidos por debajo de la superficie, a través de zonas de luz y sombra, de la ambivalencia presente en todos nosotros. El título de esa obra es Discomfort Zone, y el tema principal es la incomodidad, no solamente intrínseca a todo renacimiento llegado con la adolescencia, sino también fuente de la que brotan todos los errores y fallos esenciales para la aparición de la fatiga y de la frustración en la vida y que, si todo va bien, hacen de ella algo totalmente humano. Una larga serie de partos dolorosos siguen al primer nacimiento que nos trajo al mundo, dando comienzo a una serie de desafíos que han desaparecido de nuestro mundo cada vez menos valiente… partos que, aunque dolorosos, nos transforman, metamorfosean y desarrollan. Evitar este malestar quiere decir desviarse del camino consustancial de nuestra existencia en el mundo junto con otros, de su diversidad, de su heteros (ἕτερος): en resumen, se trata de una no-participación en la vida real.

Los avatares satisfacen nuestros fantásticos deseos de convertirnos en otra persona que está en otra parte. Los adultos los usan para volver a la niñez, que representa la quintaesencia de la zona de confort. El mundo virtual es otra zona de confort. Los adultos que juegan a Second Life viven situaciones sin riesgo ni consecuencias, vuelan pero nunca caen […] tienen relaciones sexuales sin protección […] Los jugadores tienen control total sobre su mundo: como dioses, pueden conectarse y desconectarse a voluntad. En los juegos de simulación, los jugadores menores de Second Life aprenden mucho de la vida adulta. Una niña se creó un avatar de prostituta. Decía que no le parecía una cosa tan mala; al fin y al cabo, no se estaba prostituyendo ella misma sino a su avatar.[122]

Hace poco la revista Internazionale publicó unas declaraciones de la autora Corinne Atlas: «Las novelas están desapareciendo de las listas de los libros más vendidos en Japón».[123] En primer lugar están los mangas, seguidos de varias adaptaciones y, como en Brasil y en Estados Unidos, de un gran número de manuales de autoayuda y de bienestar. Básicamente, vamos de soluciones predigeridas y fáciles a consejos de «expertos» para saber lo que necesitamos para una vida mejor. De hecho, en su libro, Ugrešić se refiere a la difusión exponencial de novelas para el móvil en Japón (en japonés keitai shosetsu). Nos encontramos frente a adaptaciones de adaptaciones, o incluso historias que apenas son esbozos y que son completamente ajenas a lo que podríamos definir como «literatura»:

Las novelas para móvil son productos amateurs no-filtrados; el lenguaje está simplificado, la trama es muy básica y la forma muy tradicional. Generalmente, la heroína es una mujer joven de provincias que debe enfrentarse a grandes dificultades (es violada o se queda embarazada, su novio la abandona, etc.). La mayoría de los autores son mujeres jóvenes que han dejado la escuela y tienen un nivel educativo bajo.[124]

Al fin y al cabo, si los clásicos literarios han sido saqueados, desmembrados y hechos «compatibles» con la falta de cultura y los gustos cambiantes de los

lectores llevados a la desorientación por quienes convierten Little Women en Little Vampire Women, y Alice in Wonderland en Alice in Zombieland, pronto las únicas obras que valdrá la pena publicar serán de twitteratura, que ya tiene millones de lectores en las redes sociales.

Una nota de pie de página de Ugrešić sobre el tema de Second Life me recordó al libro de Edgar Morin, L'Homme et la Mort. Dice:

Desde su nacimiento, la humanidad se ha valido de la religión para vivir vidas paralelas con pasión y devoción. Sólo 2.200 millones de cristianos en el mundo creen hoy en la historia de la SL [Second Life]. El hecho de que el videojuego SL difiera un poco del concepto religioso no tiene importancia. El hecho es que el cerebro humano siempre está listo para transportarse a otro mundo. Así que incluso la teoría que dice que Google es Dios Todopoderoso es un poco más plausible de lo que parece.[125]

En su libro de 1951, Morin ofrece un punto de vista antropológico astuto y poderoso sobre las actitudes humanas hacia la muerte, y los dos conceptos principales que apoyan su argumento son: dualismo y muerte-resurrección. Estas dos formas de escapar —aunque no de la muerte misma, sino de la idea de la muerte— siempre han existido, transfiguradas en formas muy distintas, entrelazadas en sistemas filosóficos sólidos como una roca, preparados para surgir de vez en cuando a partir del ateísmo de Feuerbach.

En el Comunismo esto estaba representado en la creencia de la salvación terrenal, y la gente estaba dispuesta a sacrificarse por un futuro y un mundo mejores; en el periodo más fértil del catolicismo, a los pobres se les manipulaba fácilmente y se les mantenía en un statu quo pasivo gracias al precepto «al César lo que es del César», consolándoles con la esperanza de una vida después de la muerte donde «los últimos serán los primeros». Era relativamente fácil imponer obediencia a las masas cuando se les proponía un proyecto, una esperanza, una fe: ya fuera ésta Dios, la dictadura del proletariado, la ciencia o la tecnología. También era fácil canalizar la rabia en los corazones y dirigirla hacia el «enemigo» en el mito del fascismo del ius soli (el derecho de suelo) y la raza, como hacen los radicales islamistas hoy o muchos rusos modernos, aún firmes

creyentes en la gloria de la Madre Patria Rusa (un amigo ruso mío al que conoces, y que está muy lejos de ser un fanático en muchos otros aspectos, a menudo sueña nostálgicamente con el Gran Ejército Ruso, la música, los discursos del Imperio y los desfiles militares). En nuestro mundo Occidental, vacío de toda forma de proyecto futuro o de fe, sumergidos por el salto de Pigmalión en la charca de Narciso, desapegados de todo valor y sensibilidad, ¿qué nos queda aparte de la pseudo-cultura del karaoke creada por quiero y no puedos, Doppelängers, imitadores y avatares?

**Zygmunt Bauman: Hace muchos años propuse que, en lugar de hablar de identidad, más bien deberíamos, si queremos captar el modo de ser-en-el-mundo dominante hoy en día, hablar de identificación: de un esfuerzo ininterrumpido, excepto por el breve instante de descanso en el hotel de carretera más cercano; un esfuerzo que no se acaba nunca, siempre en devenir. Quizás deberíamos añadir a nuestras herramientas lingüísticas, como sustituto del «avatar», una palabra fea y sin gracia, «avatarizar», como versión actualizada del concepto de «reencarnación»: el concepto redescubierto de manera entusiasta y, no sin razón, adaptado y adoptado de todo corazón por los cultos de la sabiduría oriental, tan popular entre los moradores del mundo líquido-moderno. Una versión actualizada, repito… ya que la reencarnación era algo que nos sucedía sin nuestro conocimiento, sin nuestro control, y era algo ajeno a nuestros anhelos y preferencias, mientras que la «avatarización» se refiere a lo que queremos hacer y hacemos, a la forma como deseamos. «Avatarizar» quiere decir lo que tú citas de Karaoke Culture: «todos lo queremos porque lo podemos tener». O, más bien, «ya que está disponible» o, más concretamente, «ya que está disponible para comprarlo», porque lo que la fórmula que has citado se olvida de mencionar es la separación entre «estar disponible para ser poseído mediante la compra» y el «puedo tenerlo»: una distancia salvable solamente mediante cuentas bancarias y tarjetas de crédito. Esta distancia no es sólo un impedimento feo, a menudo exasperante e incapacitante, sino también la fuente principal de impulso vital de la economía consumista.**

Escoger, como quiero insistir ad nauseam, es lo único de la vida líquida-moderna que no se puede elegir. Antes un privilegio, hoy la elección se ha convertido en un deber que no puede ser eludido, evitado ni rechazado. Además, «la reencarnación» es un suceso que ocurre una vez en la vida; mientras que la

«avatarización», en principio, puede suceder cada día, cada hora; por otra parte, este acontecimiento es más adecuado para la multitarea. Con la reencarnación, uno está comprometido de por vida; mientras que la avatarización se puede practicar mientras uno viva. Así, de repente, me viene a la mente Max Weber: su distinción entre el camisa de acero y la capa ligera que uno puede dejar caer de los hombros en cualquier momento y reemplazar por otra… pero, al igual que en la historia de Weber sobre la ética puritana, donde usó esta metáfora, las capas ligeras tienen una increíble capacidad (¡y la tendencia!) de endurecerse hasta convertirse en camisas de acero.

«No somos nada, seamos todos todo», cantaban los conversos al comunismo en su himno, «La Internacional», mientras llamaban a los oprimidos y a los miserables a que abandonaran la esperanza de una salvación venida de arriba y se concentraran, en cambio, «en salvarnos a nosotros mismos». Siguiendo a Edgar Morin, señalas que el comunismo persuadió/sedujo a la gente para que estuvieran preparados para «sacrificarse por un futuro y un mundo mejores» con la visión de una salvación terrenal. Como la reencarnación prometida en las enseñanzas orientales, la esperanza de la salvación presentada a sus seguidores por parte del marxismo, al igual que la fe cristiana, se suponía que sería una transmutación única, irrevocable e irreversible, un tránsito similar a cruzar el río Estigia, célebre porque era imposible volver de su otra orilla. Una calle de sentido único, para decirlo de algún modo. Esto es lo que la llegada de la avatarización, empujada por las olas de la modernidad líquida, ha cambiado de forma fundamental. En cambio, lo que ha traído es una obsolescencia de la condena de la finalidad y de las consecuencias de las elecciones, decisiones, compromisos y proyectos; poniendo fin a las «elecciones fatídicas» y manteniendo la trayectoria vital lejos de «lugares de no retorno»; una reducción drástica —y en un número cada vez mayor de casos, la directa eliminación— de los riesgos en las elecciones y las decisiones; la posibilidad cada vez mayor de volver al punto de partida después de un intento infructuoso, y de empezar de nuevo mientras se borran los registros de los comienzos en falso del pasado; cancelar ese «poder de permanencia del momento» (del que el Zaratustra de Nietzsche se quejaba en nombre del Superhombre cuya llegada inminente él había anunciado), esa causa de gran horror, ira y de crujir de dientes entre los fans de las aventuras transmutables… y, al fin y al cabo, arrebatar al pasado su dominio del presente. O al menos la oportunidad de mantener la esperanza de que esto ocurra, y de hacer ver que ha pasado: una bendición de valor incalculable tanto para los fuertes como los débiles de espíritu. Pero las ganancias que esto ofrece no consisten en mostrar, ni mucho menos garantizar,

que se está en el camino correcto; en cambio, se basa en quitar la opción de un camino alternativo —cualquiera que sea, o se desea que sea, escogido— al curso de lo irrevocable. Simplemente inténtalo, inténtalo una y otra vez. En vez de intentarlo de la forma correcta, el arte de la vida consiste en no abandonar nunca los intentos.

Esta diferencia tan grande era y sigue siendo aclamada como un gran salto adelante en la histórica lucha por la autonomía; y el derecho y también la capacidad de autoafirmación. Tu cita de Dubravka Ugrešić: «Los adultos que juegan a juegos de Second Life [juegos de fantasía: jugar con diseñar yoes imaginarios y distintos roles en busca del que les proporcione la máxima gratificación; luego su adopción en la representación pública del yo del jugador] viven situaciones sin riesgo o consecuencias […] Los jugadores tienen control total sobre su mundo: como dioses, pueden conectarse y desconectarse cuando quieran». Bajo este encantamiento del «control total» sobre amplios paisajes, hay la sensación plenamente reconfortante de que «no hay riesgo en ello». ¿Por qué no hay riesgo? No porque puedan estar seguros de un resultado satisfactorio… sino, porque siempre hay otra oportunidad. Uno puede tener un episodio no completamente satisfactorio y salir la página web en busca de otra oportunidad.

Hay mucho dinero detrás de los eslóganes que suenan en cada altavoz y se ven en cada cartel de publicidad. Qué sorpresa: avatarización incesante y reavatarización. Cada avatar sucesivo más cerca que el anterior de la perfección, lo cual es también un llamamiento para el siguiente ejercicio de transmutación. Ésta es la forma más segura, el remedio más efectivo contra la amenaza del «consumidor satisfecho»: satisfecho porque no está expuesto a tentaciones «nuevas y mejoradas», o porque las nuevas atracciones no le provocan nuevos deseos o quereres que se hacen pasar por «necesidades» u «obligaciones». Incluso podríamos decir que la infinidad de elecciones de personalidad en oferta y la insaciabilidad del deseo por «nuevos comienzos» y el deseo de «nacer otra vez» convergen hoy en la rueda motriz de la economía consumista.

«Los avatares satisfacen nuestros deseos fantasiosos de convertirnos en otra persona en otro lugar», dice Dubravka Ugrešić.[126] «Los avatares adquieren cualquier forma que el usuario quiera».[127] Como dicen los practicantes del karaoke, ese maravilloso electrodoméstico que nos da la capacidad de usar un avatar instantáneo al alcance de todos, o a casi todos: «con sus avatares sienten una gran libertad (palabra usada frecuentemente) que no sienten en la vida

real».[128] Yo añadiría a la observación de Ugrešić: el karaoke disminuye considerablemente los costes de avatarización: la versión karaoke del avatar es muchas veces más barata y requiere menos aprendizaje, habilidad, tiempo y esfuerzo en preparaciones laboriosas que en sus versiones pre-karaoke. Además, hace que la avatarización sea más segura: el karaoke elimina virtualmente (en todos los sentidos de la palabra anterior) los riesgos de experimentación, o incluso la necesidad de estirar la imaginación más allá de la voluntad/aspiración de los talentos y capacidades de sus aspirantes. El karaoke es como los muebles de IKEA: viene en piezas con instrucciones en las que puedes confiar; lo que queda es seguir las instrucciones y juntar las piezas. Satisfacción completa garantizada: las bondades de la artesanía sin los peligros de caer en territorio inexplorado y los peligros de lo desconocido. Se ofrecen las delicias de ser otra persona sin el riesgo de convertirse en una figura cómica, o de estar en otra parte sin el riesgo de perderse. Lo que se ofrece no es nada más ni nada menos que lo mejor de dos mundos… libertad y seguridad, todo bien empaquetado: el sueño eterno de reconciliar dos valores ardientemente deseados pero tozudamente contrarios, por fin satisfechos. Esto, propongo, es la atracción principal del karaoke —y la causa de su enorme éxito en la economía consumista en sus esfuerzos por modelar sus ofertas a partir del karaoke— y también la razón por la cual la decisión de Ugrešić de definir nuestro estilo de vida como «cultura karaoke» es tan fenomenalmente acertada.

Internet, señala Ugrešić, puede entenderse como «un mega-karoke en el que un millón de personas toman un millón de micrófonos para cantar su versión personal de la canción de otra persona. ¿Qué canción? Esto no importa […] Lo importante es cantar».[129] Esto es importante tanto para los que componen las melodías como para esos millones de personas que no podrían cantar si las melodías no estuvieran preparadas de antemano. «Internet, como un gran aspirador, se lo traga absolutamente todo, incluso los cánones».[130] Bueno, no exactamente todo. El sueño, deseo y voluntad de agarrar micrófonos nació hace mucho tiempo, mucho antes de internet, y también antes de los micrófonos. El éxito asombroso —casi instantáneo— de internet de elevar el karaoke al nivel de una metáfora adecuada de la cultura se debe al hecho de que este sueño, deseo y voluntad, ya estaban ahí, hibernando o dormitando debido a la falta de herramientas efectivas y del coraje para aventurarse ahí fuera sin tener vehículos seguros; y aún así esperando cada vez más impacientemente para ser lanzados y aprovechados.

Toma el artículo de Siegfried Kracauer, «Die Reise und der Tanz» (el viaje y la

danza), publicado originalmente hace casi cien años en el Frankfurter Zeitung, el 15 de marzo de 1925: «El objetivo del viaje moderno no es el destino sino más bien un lugar nuevo como tal […] Aunque hoy lo exótico aún se agarre a las pirámides y al Cuerno de Oro, algún día cualquier otro lugar del mundo será designado, en la medida en que el lugar parecerá poco usual desde el punto de vista de cualquier otro lugar del mundo»; «este modo viajar es de tal forma que casi siempre, y por encima de todo, no tiene ningún destino en concreto; su significado se agota en el mero hecho del cambio de lugar».[131] Déjame que te recuerde los hallazgos de Ugrešić: lo importante es que cantamos, no importa qué canciones. En ambos casos, hoy y hace cien años, experimentamos ser otra persona, estar en otra parte. Los sueños no han cambiado, sólo la tecnología que nos permite fantasear para darles satisfacción. Hoy en día, la producción en masa diseñada para el consumo en masa de tecnología digital proporciona moldes en los que vertemos nuestras fantasías sin nombre para que adquieran forma, cauces por donde dejar fluir nuestras acciones, canales que encaucen el estuario. En la cultura del karaoke, el impulso de la autoexpresión proporciona la energía, mientras que los mercados que buscan beneficios proporcionan la materia. La tecnología electrónica proporciona tanto la forma como el contenido de ambos, pensamiento y acción, al tiempo que asegura que —lejos de agotarse por su consumo intenso— los volúmenes de energía y materia continúan creciendo, más rápido que la creciente demanda.

Y gracias a Dios, a la historia o a la perspicacia y valentía de los mercaderes por la existencia de todo esto… teniendo en cuenta el estado de horror vacui que Kracauer predijo en nuestros contemporáneos, habiendo encontrado primero la forma en que el yo moderno se «desarrolló en su lucha por alcanzar la autonomía», y posteriormente se transformó «en una personalidad altamente expresiva, única del Romanticismo», hasta que, en la era del materialismo y del capitalismo, «ambos se han atomizado aún más y han degenerado en un constructo arbitraria dejado a la suerte»; «Esta gente está azotada por la maldición del aislamiento y de la individuación […] puesto que no tienen lazos ni una base firme, su espíritu/intelecto vaga sin dirección, en todo lugar y en ningún lugar como en casa».[132] ¿No deberíamos estar agradecidos a los que proporcionan los moldes, cauces y canales de que nos dirijan —perplejos como estamos— en la dirección correcta? Y lo hacen sin impedirnos estar en casa, en cualquier parte o en ninguna parte, protegiéndonos así (o al menos prometiendo protegernos) frente el trauma del desahucio de nuestras casas —algo muy real en el mundo materialista, capitalista y de la modernidad líquida— y del trauma que esto nos habría causado.

**Notas:**

119. Ugrešić, D., Cultura Karaoke, Nottetempo, 2014; título original Karaoke Culture / Napad na minibar, 2011.

120. Ugrešić, Cultura Karaoke, pág. 16.

121. Ibid., pág. 22-23.

122. Ibid., pág. 56.

123. Atlas, C., «Un problema con la letteratura», Internazionale, 22 de agosto de 2014, n. 1065, pág. 80.

124. Ugrešić, Cultura Karaoke, pág. 103.

125. Ibid., pág. 58.

126. Ugrešić, Cultura Karaoke, pág. 56.

127. Cito a partir de la edición inglesa, Karaoke Culture, trad. David Williams, Open Letter, 2011, pág. 39.

128. Ibid., págs. 40-41.

129. Ugrešić, Cultura Karaoke, págs. 22-23.

130. Ugrešić, Karaoke Culture, pág. 43.

131. Citado a partir de la traducción de Thomas Y. Levin de The Mass Ornament, Harvard University Press, 1995, págs. 65, 71.

132. Kracauer, en otro ensayo, «Die Wartenden», Frankfurter Zeitung, 12 de marzo de 1922, págs. 129-132.

# 10

# Seco y mojado

**RICCARDO MAZZEO: En el capítulo anterior, hemos hablado de la cancelación progresiva de la literatura que va de la mano de la tendencia actual de eliminar cualquier forma de esfuerzo y de la hiper-simplificación favorecida por las nuevas tecnologías, además de la supresión sin límites de cualquier forma de exploración profunda: surfear en lugar de sondear. En pocas palabras, esto confirma la expresión de Racine de «le plus profond c'est la peau» (lo más profundo es la piel)— el Grado Cero de Escritura del lenguaje y la percepción reducidos a sus elementos más rudimentarios y elementales. Esta producción hortera debería ser estudiada por los sociólogos y debería preocuparles, aunque es obvio que no servirá de mucho.**

No obstante, la literatura es tozuda y difícil de matar y, de vez en cuando, aparece una novela que ofrece pruebas razonables de conceptos que, encarnados en personajes, confirman la realidad de una forma mucho más poderosa que cualquier disertación. Me refiero a la obra distópica de Michel Houellebecq La Possibilité d'une Île (La posibilidad de una isla), brillante reescritura de La Peste de Albert Camus — La Ceguera de Saramago y el cumplimiento supino de las órdenes de arriba en la perpetración de todo el horror descrito por Jonathan Littell en Les Bienveillantes (Las benévolas). Hace poco leí una novela de un autor italiano, Alberto Garlini, La Ley del Odio.[133] Es casi tan larga como la obra de Littell y, me parece, está motivada por el intento de explicar las raíces míticas del Fascismo.

Luego Garlini me dijo que, en realidad, su proyecto inicial era escribir un libro centrado en Bruce Chatwin y su pasión por el nomadismo. Sin embargo, llegados a un cierto punto, introdujo como contraste a un fascista, personaje que era el doble opuesto de Chatwin. No obstante, él no conocía a ningún fascista y no conocía muy bien los movimientos fascistas. Así que empezó a buscar, estudiar documentos, entrevistas y textos de no-ficción. Esta investigación

desenfrenada coaguló en la forma de Stefano, el protagonista, joven de veinte años, lleno de resentimiento y con un remoto pero duradero sentimiento de culpa resultado de una serie de acontecimientos que Charles Wright Mills llamaría dificultades: dificultades que «suceden por el carácter del individuo y dentro del rango de sus relaciones inmediatas con otros»,[134] y que esto, para ser entendido y evaluado correctamente, debe relacionarse con los problemas, esos problemas comunes a muchas personas. Pero, como la mayoría de la gente normal, Stefano se encalla en sus increíblemente espinosos problemas personales: un padre borracho y arruinado, insultado y engañado por todos y especialmente aquellos que pretenden ser sus amigos, y una madre buena, trabajadora forzada a prostituirse de vez en cuando para alimentar a su familia. Cuando era pequeño, el padre de Stefano lo llevaba a pescar, y una vez, borracho como una cuba:

empezó a comerse los gusanos. Los agarraba a puñados y se los comía. Fue horrible verle comer esas cosas viscosas.

«Soy como tu madre», le dijo a Stefano mientras masticaba. «Sólo que ella se come los gusanos que salen de las pollas de los hombres. Tu naciste de uno de esos gusanos. Y ni tan siquiera era un gusano italiano. El tipo decía all right y cantaba como Frank Sinatra». Agarró el último puñado de gusanos, los masticó y gritó: «¡Bastardo!» Luego lo vomitó todo en el lago. Las truchas subieron a la superficie para comerse el vómito rosa que se esparcía por el agua.[135]

Stefano se crió entre fascistas. Su padre era un fascista. Rocco, la persona que sustituye a su padre tras su muerte (y que continúa siendo el amante ocasional de su madre) es un fascista. Mezclando realidad y fantasía en los acontecimientos ocurridos entre 1968 y 1971, Garlini describe el atentado en la Piazza Fontana (que tuvo lugar en Milano en diciembre de 1969, y mató a diecisiete personas e hirió a ochenta y ocho) desde el punto de vista de Stefano, quien, manipulado por fascistas de alto nivel aliados con miembros corruptos de las instituciones públicas, pone él mismo la bomba. Está convencido de que la bomba explotará sin dañar a los transeúntes, pero lo utilizan y lo traicionan como a sus padres. Stefano es un violento y un asesino, pero el autor le atribuye características que son tan humanas y, en cierto modo, tan heroicas, que esto hace que nos podamos identificar con él. Los lectores pueden identificarse con él y no verle como el

enemigo en el lado opuesto de las barricadas, sino como alguien que despierta fuertes sentimientos de empatía. En la novela (en una reunión ficticia imaginada por el autor), Julius Evola define a Stefano como un «lobo azul» y lo hecha de su casa. Stefano le pregunta a su prometida, Antonella, qué quiere decir esa expresión, y ella le cuenta que «en las comunidades indoeuropeas, los exiliados, los expulsados, la gente prohibida, todos aquéllos que no siguen el ethos dominante», se definían de esta forma: «Se les representaba como una rareza comparados con los lobos grises. Terrible, pero también cautivador. Como ejemplo, piensa en criminales de tebeo. Piensa en Diabolik. Un ladrón y un asesino. Despreciable, pero carismático».[136]

En realidad, es fácil terminar queriendo a Stefano como personaje, especialmente en comparación con los fascistas que le rodean y que manipulan a los chicos a quienes consideran carne de cañón. Él es puro e inocente y tiene una necesidad espasmódica (y comprensible) de elevarse por encima del vertedero en el que vive para poder respirar el aire puro. Sus necesidades se ven absorbidas por el espejismo de un mundo más noble y ordenado, un mundo donde los gusanos no tienen el estatus de ciudadanos, donde la vergüenza de su familia es reemplazada por un orgullo, aunque con ello arriesgue su vida. Cuando, accidentalmente, mata a un joven de su edad, Mauro, el mundo se le viene abajo:

Se creía capaz de matar. Pensaba que era algo, de hecho, relativamente fácil: el deber de un soldado político. Lo había deseado con toda su energía. Sabía que sólo era cuestión de tiempo y que era algo que pasaría. Pero nada ocurrió como esperaba. No hubo batalla. La víctima no era un guerrero. El cuchillo se hundió en él sin razón, sin motivación. La predisposición de Mauro como víctima. La muerte de una víctima inocente es un insulto al honor. El deber de un caballero es proteger a los inocentes, no matarlos.

Desafortunadamente, no hay redención posible para él. Gracias a la hermana gemela de su involuntaria víctima, de quien se enamora en un intento inadecuado y desesperado de compensar la situación; gracias a los versos de una poeta argentina, amiga de los gemelos, cuya poesía Stefano se aprende de memoria y, en ciertos momentos, se inspira y se sostiene por ella; pero, por encima de todo, gracias a su encuentro con Chatwin, quien lo electriza hablando

de «Caín el granjero, al igual que Hitler, que odiaba a los judíos porque eran gente nómada»[137] y también del felino prehistórico dinofelis que, al contrario de lo que creen algunos antropólogos, es el verdadero autor de las perforaciones de cráneos, en vez del hombre… Stefano sufre una profunda transformación. Consigue perdonar a su madre y entender sus motivaciones:

Era una mujer de la que compadecerse. Había trabajado con uñas y dientes, había aceptado toda clase de apaños para dar de comer y educar a su hijo. Según su mentalidad humilde, se imaginó que su hijo,, guapo y fuerte quizás se las arreglaría para ser feliz, pero sucedió todo lo contrario: sus sacrificios y el sentimiento de culpa hicieron de Stefano alguien enfadado y violento hasta el punto de que esto silenció todo otro sentimiento que no fuera odio hacia el resto del mundo. Pero ¿cómo podía haberlo sabido? ¿Cómo podría haber imaginado que su bondad dócil se convertiría en la navaja o el cuchillo que su hijo llevaba en el bolsillo?[138]

Pero las dificultades del protagonista no pueden resolverse sólo mediante su tardía toma de consciencia: sus problemas siguen existiendo y atacándole. Así como una persona no puede resolver los problemas del mundo con su propio esfuerzo sin acudir a la política y actuando juntamente con otros, de la misma forma Stefano no puede dar la vuelta a las intrigas que lo sobrevuelan y a las fuerzas sin piedad, estratégicamente afiladas, para manipularlo. Tras su rebelión, le dan caza hasta que exhala su último aliento.

Creo que estos y otros libros parecidos no podrán ser aniquilados por la twitteratura tan fácilmente. Éstos son un alimento nutritivo para el pensamiento tanto para la sociología como también para las masas.

**ZYGMUNT BAUMAN: ¿Un padre de un fascista que come gusanos delante de su hijo fascista como demostración… de qué? Obviamente, de lo que hay que hacer o de lo que se hará con las criaturas asquerosas y repugnantes, viles y desagradables por ser viscosas. Jean-Paul Sartre escogió le visqueux —lo viscoso— como metáfora de la condición humana: una condición aporética, irremediablemente fuera de control; una condición que rechaza**

**la unión y la separación. Que se resiste al abrazo, pero simultáneamente se niega a soltarse: y por esta razón es algo repelente y nauseabundo. El padre se pone los gusanos en la boca no para digerirlos, sino para vomitarlos; mostrando así que no se pueden asimilar, que su destino predestinado cuando entran es ser regurgitados. En Les tristes tropiques (1955), Claude Lévi-Strauss señala que sólo hay dos formas para una cultura de enfrentarse al problema de los «otros», los «diferentes» y los «extranjeros». La estrategia antropofágica: «comerse» las diferencias o a sus portadores y así «asimilar» los elementos extraños, pelándolos y despojándolos de su «esoterismo». Y la estrategia «antropoémica»: «vomitarlos», expulsarlos, eliminarlos, destruirlos. No cabe duda de que el padre recuerda a su hijo que él mismo, como otros humanos, tiene su origen en el esperma, una sustancia viscosa. El esperma derramado para concebirlo, que ni siquiera es italiano y que debe de haber sido, por así decir, doblemente viscoso… una alusión, creo, a las ideas de «Mischling» y «Rassenschande» (mestizo y desgracia para la raza), importadas del vocabulario nazi: fenómenos que amenazan con diluir, y finalmente eliminar, las identidades de las naciones o las razas, y crear un área brumosa y rezumante de ambivalencia en un espacio donde hay que trazar fronteras inequívocas e infranqueables; es una amenaza que hace de la rareza y la amenaza de la viscosidad algo aún más siniestro y abrumador. La separación y el mantener separadamente lo sólido respecto de lo viscoso es un desafío y una tarea con la que Stefano carga; la vida de Stefano está dedicada a completar esta tarea, presagiando en su caso una lucha particularmente fatigante y agotadora, cuesta arriba.**

En Le sec et l'humide (lo seco y lo mojado), un estudio publicado por Gallimard dos años después de Les bienveillantes (traducido al español como Las benévolas), Jonathan Littell intentó desempaquetar la visión del mundo y la mentalidad de Léon Degrelle, comandante de la división belga «SS Wallonie» y una de las figuras arquetípicas en la galería de figuras nazis. Littell centró su investigación en el vocabulario —y mediante éste en el marco conceptual— desplegado por Degrelle en sus memorias, publicadas en 1949 con el título La campagne de Russie. Al perseguir el tema de su novela, Littell aprovecha mucho el estudio de 1977 de Klaus Theweleit Männerphantasien (fantasías de hombres).[139] Al igual que Theweleit, Littel cuestiona la aplicabilidad al caso fascista del modelo ello-yo-superyó de Freud, con el complejo de Edipo como principal categoría desplegada en la reconstitución de las dinámicas de la personalidad; prefiere centrar el caso en el psicoanálisis infantil de Melanie Klein y Margaret Mahler. El fascista —dice Littell siguiendo lo que plantea

Theweleit— «nunca consigue la separación de su madre», y «permanece siempre sin nacer».[140] El fascista no es un psicópata; padece «por desgracia con frecuencia», una «separación sustituta» que construye «con la ayuda de la disciplina, el ejercicio, el ejercicio físico, un cuidado exterior que toma la forma de un “caparazón”». El caparazón, no obstante, nunca es hermético, el «yo caparazón» tiende a ser frágil, y el fascista vive siempre bajo la amenaza de la «disolución de las fronteras personales». Para sobrevivir, necesita exteriorizar los peligros para poder matar simbólicamente las fuentes internas de disrupción: elementos de lo femenino de los que nunca se ha desembarazado completamente (opuesto a lo «masculino») y de lo «líquido» (opuesto a lo estable y «sólido»). Podemos decir que esta operación de separación representa el universo como un campo de batalla entre dos elementos maniqueos separados por una larga serie de oposiciones: todos ellos permutaciones de las meta-oposiciones entre el orden y el caos (o el terreno firme y el pantano)… o, también, como sugiere el título, entre lo «seco» y lo «mojado». «Para estructurarse a sí mismo, el fascista necesita estructurar el mundo»: para hacer que el mundo esté perfectamente dividido según el patrón de sus metáforas. Y lo hace con la ayuda de estas oposiciones como lo rígido y lo sin forma, lo duro y lo blando, inamovible y fluido, fuerte y flácido, lo limpio y lo sucio, lo rasurado y lo peludo, lo luminoso y lo nebuloso, lo transparente y lo opaco, etc.[141] De ahí se deducen las divisiones entre objetos de amor o amigos/aliados/compañeros dentro del refugio seguro de su hogar, y los objetos de odio y repulsión. Las metáforas actúan como las perlocuciones de Austin o las profecías autocumplidas de Merton; su objetivo es invocar lo ordenado en lo aleatorio, la transparencia en la niebla. En resumen, poner las cosas en su sitio. Tu madre —le enseña el padre al hijo en la novela de Garlini— come gusanos; yo los vomito. En esta diferencia de conducta entre macho y hembra, ¿cuál es la causa y cuál el efecto en este mundo nuestro lleno de oposiciones?

Analizar los intrincados mecanismos de la psique fascista es una tarea árdua al igual que fascinante. Aquí, como en muchas otras áreas de investigación de la existencia humana y la coexistencia, la cooperación entre las ciencias sociales y la literatura fue algo tan efectivo como comprometido. Los novelistas Littell y Garlini encontraron en investigadores académicos como Melanie Klein y Margaret Mahler o Klaus Theweleit, compañeros de batalla geniales en una guerra que libraban, separada o conjuntamente, todos ellos. Mis dudas, sin embargo, conciernen a la selección del tema en esa campaña bélica más ámplia —la búsqueda de respuestas pragmáticamente útiles (es decir, trasladables al lenguaje de las políticas concretas) a la pregunta del unde malum— y de este

modo, a la cuestión crucial de las formas de combatir el mal. Pero, como sabes, sospecho que centrarse en las predisposiciones psicológicas de los maleantes, como algo distinto de las causas sociales de su proliferación, en cambio, quizás termine por impedir en lugar de facilitar la lucha efectiva. Este enfoque, al fin y al cabo, tiende a distinguir a los maleantes como a seres mutantes, mientras nos exonera a todos nosotros de la culpa y nos absuelve de nuestra obligación de hacer algo con el mundo que creamos mientras éste nos está creando a su vez. Incluso Evola pone a Stefano en la categoría de los «lobos azules»…

El yo —sin forma, blando, fluido, flácido e impuro como se manifiesta en sus acciones y fechorías— en ese mundo tiende a ser algo «exteriorizado» para dejar lugar a lo rígido, apretado, fuerte y sólido, armadura expertamente forjada y moldeada, ofreciendo —como el «caparazón» de Littell y Theweleit»— protección real contra los tormentos del juicio moral y la consciencia. Para usar una expresión que a mí me gusta: en lugar de actuar como el laboratorio en el que las decisiones sobre cómo y dónde moverse se reciclan para crear problemas morales, el yo se convierte ahora, como en el caso de los hombres fascistas, en una fábrica de adiaforización. Lo único nuevo es el volumen y el alcance de su producción. No mucho más que un taller en los días de la ideología y el Führerprinzip (caudillismo, obediencia absoluta), en los tiempos del mercado ha crecido hasta los niveles de producción en masa de las plantas industriales. Antaño pilotado por «soldatische Männer» (hombres soldados) autoseleccionados y/o seleccionados por encargo, la industria actual de la adiaforización nos marca a todos como empleados o buscadores de trabajo. Es verdad —y no es insignificante— que los managers, su filosofía y el estilo de sus acciones difieren mucho en cada una de los dos momentos; pero también es verdad que, en ambos casos, el distribuidor más efectivo de los objetos de su gestión era, y sigue siendo, la condición existencial de incertidumbre, inseguridad, perplejidad e impotencia: la condición de «permanecer siempre como no nacido».

**Notas:**

133. Alberto Garlini, La legge dell’odio, Einaudi, 2012.

134. Charles Wright Mills, The Sociological Imagination, Oxford University Press, (1959) 2000, pág. 8.

135. Garlini, La legge dell’odio, pág. 548.

136. Ibid., págs. 590-591.

137. Ibid., pág. 555.

138. Ibid., págs. 621-622.

139. Citado en su edición de 1987 de la American University of Minnesota Press, con el título de Male Fantasies.

140. Jonathan Littell, Le sec et l’humide, Gallimard, 2008, págs. 26-29.

141. Ibid., pág. 35.

# 11

# El atrincheramiento en la «unidad»

**RICCARDO MAZZEO: De hecho, haces referencia al libro de Littell Les bienveillantes (Las benévolas) en tu ensayo A Natural History of Evil (2012), para explicar cómo el mal es algo mucho más extendido, generalizado y contagioso de lo que creemos posible imaginar al mirar solamente una galería de individuos específicos tipificados como degenerados, sádicos y psicópatas violentos. Ya hablaste de ello con anterioridad en uno de tus primeros libros, Modernity and The Holocaust (1989), y tu discurso es aún más incisivo en tu ensayo más reciente, donde hablas de la difusión como un incendio incontrolable de una insensibilidad en la que los principios económicos son la prioridad (por ejemplo, el dinero gastado en perfeccionar la bomba atómica) frente al enorme despilfarro de vidas humanas en Hiroshima y Nagasaki, una tragedia que no era para nada necesaria, teniendo en cuenta que Japón estaba a punto de rendirse («pero no podemos tirar a la basura dos millones de dólares de trabajo…»). Esta insensibilidad puede transformar a un chico bueno, amable y con talento del interior de EE.UU. (o de cualquier otro país) en un monstruo como los torturadores de Abu Grahib cuando las circunstancias (el contexto, la influencia de otros, la deshumanización del enemigo) lo permiten.**

Admiro la poderosa narrativa de Littell y he releído el libro porque creo que, más allá del análisis psicológico del protagonista (o de Degrelle en el ensayo de Littell más reciente, Le sec et l'humide —lo seco y lo húmedo—), comunica aspectos más generales e importantes para las ciencias humanas. Después de pasar diez años en las zonas más devastadas del mundo por la guerra y las masacres, este autor, de origen ruso, nacido en Nueva York, con pasión por la literatura francesa, pidió la nacionalidad francesa para sí, para su mujer y sus dos hijas. Su petición fue inicialmente denegada, pero se le concedió la nacionalidad

francesa con todos los honores después del enorme éxito de su libro. Su deseo de implicarse en cuerpo y alma en el proyecto le obligó a vivir personalmente en los lugares en los que el mal había alcanzado su máxima ferocidad para intentar entenderlo; entonces escribió mil páginas en su lengua favorita, y al final se fue a vivir al país que le atraía. En pocas palabras, intentó ver las cosas desde dentro y, en Les bienveillantes, hizo un esfuerzo titánico para interiorizar el carácter y hablar con la voz de un oficial de las SS responsable de muchos horrores del holocausto: un hombre que sólo quería estudiar literatura y tocar el piano, pero que —a pesar de ciertas dudas, remordimientos y un intenso malestar físico por las atrocidades que cometía— no dudó en matar, e incluso planificar el exterminio de gente inocente, incluidos mujeres y niños.

En nuestra conversación, centrada en la importancia de la literatura para la comprensión de los otros, pienso que esta obra merece que le dediquemos más tiempo porque parece casi como si el autor hubiera absorbido tus pensamientos sobre el tema y quisiera darles apoyo con pruebas palpables al encarnarlas en los personajes del libro.

Ya en las primeras páginas, hace declaraciones que parecen parafrasear comentarios que tú hiciste años atrás: «Por supuesto, la guerra ha terminado. Y hemos aprendido la lección, no volverá a ocurrir. ¿Pero realmente estáis seguros de que hemos aprendido la lección? ¿Estás seguros de que esto no volverá a ocurrir? ¿Estáis verdaderamente convencidos de que la guerra ha acabado?»[142] Es imposible no oír el eco de tus comentarios sobre la Fábrica de la Muerte (el genocidio) cuando dices que ésta no sólo puede ser reabierta, sino que seguramente nunca ha sido cerrada.

Al releer el libro siete años más tarde, encontré otro eco importante, literariamente exquisito, pero quizás también relevante para la sociología: es el trabajo de Robert Musil que recuerda a la hermana gemela del protagonista de Les bienveillantes: la hermana de Maximilian Aue, Una. Max es homosexual. Tuvo relaciones sexuales con su hermana gemela durante un tiempo, cuando eran jóvenes, hasta que tras ser descubierto por sus padres, fue enviado a un internado. En Les bienveillantes Max describe el origen de su orientación sexual:

Amaba a una mujer. Sólo a una, pero más que cualquier cosa en el mundo. Y aún así, ella era la única mujer que me estaba prohibida. Es muy fácil de entender

que soñando ser una mujer, soñando tener un cuerpo de mujer, siguiera buscándola, quería estar cerca de ella, ser como ella, ser ella.[143]

## En las obras de arte sólo encuentra a su hermana perdida:

Sólo con pasar frente al retrato de una mujer con frondoso pelo negro mi imaginación me golpeaba como un hacha; y aunque la cara no se pareciera en nada, bajo las ricas vestiduras del Renacimiento o de la Regencia, bajo esas telas de colores brillantes con gemas bordadas, gruesas como los brillantes óleos del artista, yo veía su cuerpo, sus pechos, su vientre, sus hermosas caderas rodeando sus huesos o ligeramente redondeadas, que encerraban la única fuente de vida con la que yo podía identificarme.[144]

En la gran novela incompleta de Musil, la identificación con lo amado adquiere un tono distinto: todo es más analítico y refinado; no hay referencia a la identificación sexual o a las relaciones físicas. Incluso en las descripciones de cercanía entre los dos gemelos, quienes, al igual que Max y Una, fueron separados en la niñez, viviendo lejos el uno del otro durante muchos años, esto adquiere una configuración distinta: «Ulrich observaba la cara de Agathe otra vez. No se parecía mucho a su cara; pero quizás se equivocaba, quizás era similar… como un boceto en pastel o una escultura de madera, de forma que la diferencia del material no revelara la similitud en los rasgos y la textura.[145]

No obstante, el fantasma de la identificación total también aparece en el trabajo de Musil. Por ejemplo, él se acuerda de cuando eran niños y Agathe se había puesto un vestido para un baile: «Ella llevaba un vestido de terciopelo y su pelo caía sobre el vestido como olas de terciopelo pálido, y aunque él también estaba bien vestido como un espantoso caballero, de pronto, verla [a Agathe] le hizo desear ser una niña».[146] Sin embargo, esta identificación retorna como un destello de luz cuando se vuelven a encontrar como adultos después de la muerte de su padre: «Era como si se viera a sí mismo aparecer en el umbral, viniendo hacia él; pero más bello y bañado en un esplendor que nunca había visto en sí mismo. Por primera vez tuvo el pensamiento de que su hermana era una

repetición y una transformación imaginaria de sí».[147]

Creo que lo que emerge de los libros de Musil y de Littell es la búsqueda por ese igual semejante, la castración fallida llevada a cabo por la ley del lenguaje que, como dijiste juntamente con Gustavo Dessal en El retorno del péndulo,[148] es algo esencial para abrirse al ἕτερος (heteros, el otro) o a esa otra persona, porque él/ella es distinto de nosotros. El estancamiento de lo idéntico, del modelo ideal osificado, puede hacer referencia a casos singulares de anorexia que se esconden detrás de la negación de todo lo externo, estructurándose como autónomos en su afirmación contra el resto del mundo, pero esto también puede implicar a un grupo humano entero que se pone bajo una identidad única (la raza para los nazis, y la clase para los comunistas rusos) para resistir en su perfección. Sobre este asunto, Littell crea un diálogo entre Maximilian Aue y un prisionero ruso inteligente y consciente al igual que el protagonista, para subrayar las similitudes entre sus sistemas. El prisionero dice:

Donde el Comunismo busca una sociedad sin clases, tu predicas el Volksgemeinschaft, que, al fin y al cabo, es exactamente lo mismo, pero limitado dentro de vuestras fronteras. Donde Marx veía al proletariado como portador de verdad, vosotros habéis decidido que la raza alemana es una raza proletaria, la encarnación del Bien y de la moralidad; en consecuencia, habéis reemplazado la lucha alemana proletaria contra los estados capitalistas.[149]

Ambos sistemas se muestran como vigorosamente deterministas, ya que los seres humanos van en una dirección-única, los «enemigos objetivos» deben ser eliminados: son categorías de personas que deben ser erradicadas, no por sus acciones o creencias, sino por el mero hecho de ser lo que son.

En este punto, tan sólo diferimos en la definición de estas categorías: para vosotros son los judíos, los gitanos, los polacos, e incluso, si lo he entendido bien, los enfermos mentales; para nosotros son los kulaki, la burguesía, los desviados del camino marcado por el Partido. A fin de cuentas, es la misma cosa; ambos sistemas rechazan el homo oeconomicus capitalista, egocéntrico, egoísta, individualista, víctima de sus ilusiones de libertad, en favor del homo faber.[150]

La naturaleza radical de este punto de vista es el resultado de sufrimiento y resentimiento. Hoy vemos como esto evoluciona en situaciones en las que las condiciones materiales y morales se hunden, y resucita el fascismo incluso en Grecia donde, junto al éxito de Tsipras, hay un movimiento de extrema derecha que exhibe sus músculos frente al consenso que hay en torno al primero. El atrincheramiento en la «unidad», la defensa fortificada del estado propio frente a los otros es visible incluso entre quienes, hasta ayer, eran víctimas de persecución: los judíos del estado de Israel. En un momento de la novela, Mandelbrod, un amigo influyente del padre de Maximilian, dice:

¿Qué hay de más völkisch que el Sionismo? Como nosotros hicimos, también ellos se dieron cuenta de que Volk y Blut no pueden existir sin Boden, así que los judíos deben ser enviados a la tierra de Eretz Yisrael depurados de cualquier otra raza. […] Los judíos son los originales, los verdaderos nacionalsocialistas y esto se remonta a casi tres mil quinientos años atrás, desde que Moisés les diera las tablas de la Ley para separarlos de los otros pueblos para siempre. Todas nuestras ideas fundamentales vienen de los judíos, y debemos tener la lucidez de admitirlo: la Tierra como promesa y compleción, la noción del pueblo elegido entre todos los otros, la idea de la pureza de sangre. […] Y por esta razón, entre nuestros enemigos, los judíos son los peores y los más peligrosos de entre todos; son los únicos a los que realmente vale la pena odiar. Son nuestros únicos verdaderos competidores. Nuestros únicos rivales de verdad.[151]

Alberto Garlini me dijo una vez que la población de Israel le recordaba a los italianos, a una colección de gente tan distinta, inteligente, creativa, en permanente conflicto y gobernados por políticos que están lejos de ser los verdaderos representantes de la mayoría de la población. Pienso en dos ciudadanos israelíes que he tenido el privilegio de conocer contigo, David Grossman y Abraham Yehoshua, tan asombrosamente prolíficos, poéticos y humanos en su trabajo, que sólo puedo alegrarme de tal comparación. Sin embargo, el peligro de la oposición entre la unidad y el resto del mundo existe, y ha producido (y continúa produciendo) sus frutos podridos como la guetoización de los palestinos.

La unidad me recuerda un fragmento de tu libro con Gustavo Dessal: «Sartre se equivocaba, mientras que Freud estaba en lo cierto: el infierno no son las otras personas, aunque hay algunos “otros” que pueden crear un sufrimiento infernal de forma bastante eficiente. Esto sólo ocurre porque el infierno existe dentro de nosotros que podemos permitirnos crear un estado mental optimista que nos permite convencernos de que el infierno está fuera de nosotros».[152] Tan sólo abriéndonos a otros, reconociendo y aceptando su diversidad como fruto de nuestra humanidad compartida podremos salvarnos de nuestro propio infierno. Creo que Littell se refiere a esto a través de las palabras de su protagonista:

Si las horribles masacres del Este de Europa son prueba de algo es precisa y paradójicamente de la terrible solidaridad inmutable de la humanidad. No importa como de embrutecidos y acostumbrados estuvieran, ninguno de nuestros hombres pudo matar a una mujer judía sin pensar en su propia mujer, hermana o madre. Tampoco pudieron matar a un niño judío sin ver a su propio hijo en la tumba frente a ellos. Sus reacciones, su violencia, su depresión, sus suicidios, mi propia tristeza… todos estos aspectos demostraban que el otro existe; (él)la existe como otra persona, como ser humano, y ninguna volición, ideología, o dosis de estupidez y alcohol puede romper este vínculo tenue pero indestructible. Esto no es una opinión, sino un hecho.[153]

**ZYGMUNT BAUMAN: Max y Una, Ulrich y Agathe… esas dos parejas piden a gritos ser analizadas con el telón de fondo de la obra de Lévi-Strauss Les structures élémentaires de la parenté (1949). Claude Lévi-Strauss se remonta a los orígenes de la cultura —toda cultura— para llegar al incesto: el punto donde la naturaleza y la cultura se encuentran. Se formó un nudo que ataba a la cultura y a la naturaleza. Así empezó una larga —y eterna— rutina cultural de adaptar características naturales para crear distinciones culturales y divisiones sociales culturalmente mediadas. «Ella era la única mujer prohibida para mí»: lamenta Max Aue confesando sus sentimientos hacia su hermana Una. La cultura impone diferencias a una naturaleza débilmente indiferente. Por lo que respecta a la naturaleza, todas las mujeres son suceptibles de mantener relaciones sexuales; la idea de excluir a las hermanas de esa norma universal es un artefacto cultural moldeado a partir del hecho natural del parentesco compartido. A partir de**

**ahí, sugiere Lévi-Strauss, se ha usado un estrategia similar de forma repetida en los mecanismos de la cultura; por ejemplo, para separar a la unwertes Leben (la vida sin sentido) de las vidas que merecen ser vividas, y a la clase baja de la sociedad de clases o a la no-raza de un mundo con razas. Escoger los rasgos que importan del universo de los que no importan, clasificar y categorizar, dividir a la gente y diferenciar sus méritos y derechos, son preocupaciones fundamentales y logros de la cultura. De esta forma, la cultura hace posible y limita, o incapacita. Littell y Musil regresan a las raíces míticas de las que surgen esta preocupación y estos logros. Siguiendo a Amartya Sen y Martha Nussbaum, Richard Senett señala algunos de sus productos de madurez: «Los seres humanos son capaces de hacer más de lo que permiten escuelas, lugares de trabajo, organizaciones civiles y regímenes políticos… La capacidad de la gente para la cooperación es mucho mayor y más compleja de lo que las instituciones permiten»… las instituciones, los artefactos culturales, se reservan el derecho de permitir o no permitir.[154]**

Joke Brouwer y Joerd van Tuinen afirman en el prefacio del libro que editaron juntos —aunque quizás con un entusiasmo excesivo— que «Bajo una fina capa de consumismo hay un gran océano de generosidad»[155] (por cierto, esta división me recuerda mucho a la pareja conceptual de Victor Turner societas y communitas, o estructura y antiestructura, introducido en su estudio Ritual Passage de 1969; que son modos de existencia perpetuamente co-presentes, que se entrelazan y se interpenetran). Peter Sloterdijk, refiriéndose al clásico estudio de Marcel Mauss sobre el regalo, insiste, en una de las entrevistas que se incluyen en el libro de Brouwer y Van Tuinen,[156] que el dar en cuestión no es sólo un brote espontáneo de generosidad; también es algo que el que da vive como una obligación; aunque es una obligación libre de rencor y resentimiento, su cumplimiento casi nunca se vive o se piensa como un acto de auto-privación o auto-sacrificio. En caso de un regalo fiel a su propia naturaleza, la oposición común entre egoísmo y altruismo se cancela. Esta oposición se disuelve, digamos, en el estado/condición/mentalidad/ambiente del compañerismo y de la solidaridad. Para dar recursos al buen hacer, pero también al buen sentir; los aspectos hacia fuera y hacia dentro, egoístas y altruistas del impulso del buen hacer, se mezclan y no son distinguibles el uno del otro: tampoco están en desacuerdo.

Sloterdijk sugiere la coexistencia de dos economías: erótica y timótica. (Déjame que te explique que el concepto del segundo tipo de economía sale de la idea de

Platón del «thymos»: la tercera parte del alma junto con logos (mente) y pathos (apetitos animistas), thymos es lo que llamamos la autoestima y las ganas de ser reconocido, es decir, digamos, el factor esencialmente «socializador» en la psique humana, el que se activa al conectar lo uno con lo múltiple, el Yo con el Tú, interior y exterior, todos estos aspectos de la existencia. Los intérpretes de Platón dicen que la humanidad de una persona florece más cuando trasciende sus inclinaciones hacia la supervivencia, materialistas, y activa su lado timótico, pero también que «thymos es lo que motiva lo mejor y lo peor de las personas»).[157] «La economía erótica», dice Sloterdijk:

no sólo está impulsada por el dinero sino también por su falta. Funciona con la carencia y las ficciones de carencia. Si no hay carencia, se inventa una para seguir funcionando. La economía timótica describe a los seres humanos como criaturas que quieren dar en lugar de tomar. Las economías timóticas entienden al ser humano como profundamente propenso a dar; esto es algo que se puede ver en los niños, igual de felices al dar regalos que al recibirlos.[158]

El hecho es que la forma de la cultura de masas que hoy practicamos destruye (como observa melancólicamente Sloterdijk) la consciencia comunal «mediante la vulgarización y la propaganda egoísta diaria. Seguramente no hay manera de escapar de ello en una sociedad de consumo. Hoy, el individuo es, ante todo, un consumidor, no un ciudadano». Déjame añadir que el consumidor extrae y detrae de lo «común» mientras que el productor añade y contribuye. El ciudadano, idealmente, está implicado en la preocupación de la sociedad al coordinar/equilibrar el recibir con el dar, y mantener lo «común» capaz de asegurar ambas cosas; al recuperar la cooperación entre los dos, perturbada por ascenso de lo «erótico» respecto de lo «timótico» y la consecuente transformación del ser humano «en un zoon eroticon». Sloterdijk cita el libro de Simon Schama The Embarrassment of Riches, que representa a los Países Bajos como el «primer país del mundo sin una población pobre como tal. ¿Qué han hecho? Los predicadores subieron al púlpito e intentaron atemorizar a los ricos diciendo que la vida de rico es el camino a la perdición».[159]

**Notas:**

142. Jonathan Littell, Les bienveillantes, París, 2006; traducción italiana: Le benevole (Einaudi, 2007), pág. 18; Las benévolas, traducción española de María Teresa Gallego, RBA, 2007. Las referencias a este título son de la edición italiana.

143. Ibid., pág. 24.

144. Ibid., pág. 496.

145. Musil, R. Der Man ohne Eigenschaften, Rowohlt Verlag, 1930; traducción italiana: L'uomo senza qualità, Einaudi, 1958, pág. 654. [El hombre sin atributos]

146. Musil, L'uomo senza qualità, pág. 668.

147. Ibid., pág. 672.

148. Bauman, Z., y Dessal, G., El retorno del péndulo: sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido, Fondo de Cultura Económica de España, 2014.

149. Littell, Le benevole, pág. 382.

150. Ibid., pág. 383.

151. Ibid., pág. 440.

152. Bauman y Dessal, El retorno del péndulo, pág. 27.

153. Littell, Le benevole, pág. 144.

154. Sennett, R., Together: The Rituals, Pleasures and Politics of Cooperation, Penguin, 2012, pág. 19.

155. Joke Brouwer y Sjoerd van Tuinen (eds.), Giving and Taking: Antidotes to a Culture of Greed, V2_Publishing, 2014, pág. 5.

156. Peter Sloterdijk, «What Does a Human Have That He Can Give Away?», en

Brouwer y van Tuinen (eds.), Giving and Taking, págs. 10-11.

157. Véase: http://wordinfo.info/unit/3363/ip:5/il:T.

158. Sloterdijk, «What Does a Human Have That He Can Give Away?», pág. 17.

159. Ibid., pág. 18.

# 12

# Educación, literatura, sociología

**RICCARDO MAZZEO: Al llegar a este último capítulo de esta segunda conversación, todas las ideas que había reunido en mi mente para escribir algo con un poco de significado se han congelado, casi atrofiado. Disipadas, dispersadas, borradas. Yo nunca había sufrido el «síndrome de la página en blanco», esa página en blanco que incapacita y de vez en cuando enreda a quien sea que se disponga a escribir su pensamiento personal. Al fin y al cabo, nunca había acabado ningún segundo trabajo con mi amigo/académico/intelectual favorito y, como dicen los alemanes, «Einmal ist keinmal»: no hay ninguna cosa, por encomiable que sea, que tenga valor alguno si sólo se hace una vez.**

En la correspondencia entre Paul Auster y J. M. Coetzee publicada en el volumen Here and Now, llegados a un cierto punto, después de ver el DVD de Philippe Petit, con una entrevista de unos amigos suyos a un funambulista, Coetzee expresa sus reservas sobre el filme y también sobre el funambulista, e imagina una historia mejor que la que explica Petit, «una historia que podría haber sido esbozada por Kafka antes de descartarla», en la que el funambulista arriesga su vida caminando por una cuerda tensa sobre el vacío: sobrevive pero nunca vuelve a intentarlo de nuevo.[160] Se casa, tiene hijos, pero no vuelve a ser el mismo. Una vez no es suficiente.

Pensé que iba a perder la cabeza porque he ido encendiendo y apagando el ordenador una y otra vez sin escribir ni una sola palabra. Y finalmente he entendido que debía crear un vacío, deshacerme de todas las hipótesis que había pensado, desde ideas tomadas de La possibilité d'une île de Houllebecq, un libro tan familiar para mí que pedía a todos mis amigos que lo leyeran, hasta «Pierre Menard, Autor del Quijote», dentro del libro Ficciones de Borges, que me diste la última vez que vine a verte a Leeds: un libro más allá de mi (aunque no superficial) comprensión ahora mismo y que me veo incapaz de analizar en modo alguno en este momento.

Viajando hacia Pordenone para ver a mi amigo Massimo Recalcati, leí su último libro L'ora di lezione en el tren, y en él descubrí tanto la constatación de mi bloqueo como la forma de escapar del mismo:[161]

Como diría Jung, cada página en blanco lleva con ella el «peso del ayer», una estratificación invisible de los recuerdos pasados que pueden encarcelar, subyugar, paralizar […] Conocimiento invisible pero denso que se acumula en la página en blanco cubriéndola de una espesa telaraña. […] La página en blanco siempre está llena de objetos muertos, elementos inertes, ideales monumentales y trabajos irrealizables porque cada proceso creativo hereda toda la memoria de lo que ha pasado antes. Sin embargo, su herencia tiene dos destinos posibles: puede ceder bajo la forma escolástica de la repetición, o puede engendrar un auténtico acto creativo.[162]

Su libro habla de la dificultad del arte para transmitir el conocimiento que sólo se puede concretizar mediante la transmisión del amor por el conocimiento. En mi opinión, el amor por el conocimiento necesita un terreno fértil, rico en libros y libre de pedantería burocrática; abierto a la participación desde arriba y abajo, de cerca y de lejos, resistente a la mafia que emerge de las escuelas más exclusivas. En estas escuelas, el principal objetivo no es expandir el conocimiento y el bienestar general, sino crear alianzas con los hijos de los que están en el poder, y que un día ocuparán el lugar de sus padres. Ésta es la forma de perpetuar el privilegio social de clase que permite a los pudientes controlar, junto con sus socios, la red con la que el dinero produce más dinero y el destino de los menos afortunados es vendido.

Todo esto me recordó una lección dada por Alan Benett a unos estudiantes de la Universidad de Cambridge cuando el dramaturgo recordaba las matinées en el Gran Teatro en Leeds, y su descubrimiento de Cambridge en 1951 («Nunca había estado en un lugar donde la belleza floreciera constantemente»), su incapacidad para ser admitido a la universidad por estar demasiado abajo en el escalafón social, y el problema de la educación independiente, que, como escribiste en nuestro On Education (2012), pasa por alto tantos «diamantes en bruto» y, como él señala:

si no es justo entonces no es ni cristiano. No sé hasta qué punto debemos a la cristiandad nuestras ideas de justicia. Al fin y al cabo, las almas son todas iguales a ojos de Dios y, por consiguiente, merecedoras de una igualdad de oportunidades, como se dice hoy en día. Pero esto no es así en el ámbito de la educación, nunca lo ha sido, aunque ello no significa que debamos dejar de intentarlo. ¿No sería ahora el momento de intentarlo de verdad?[163]

Yo reflexioné sobre lo que dijiste en el segundo capítulo de los pocos «Lorenzinos» que pueden ser salvados por profesores particularmente buenos y generosos como Eraldo Affinati, que dedican su vida a los pupilos considerados como «perdidos»… y también sobre la necesidad de soluciones políticas. Ciertamente, no veo signos que inspiren esperanza en el terreno político. Coetzee recuerda la hipótesis formulada por Borges de:

una enciclopedia que, una vez completada, tendría el potencial de reemplazar el viejo pasado con un nuevo pasado y, así pues, con un nuevo presente. […] Si se aplicara a la crisis financiera, la propuesta de Borges parece factible, al menos en teoría. Comparado con la historia de la humanidad, los números en la pantalla de un ordenador no tienen mucho peso: no hasta el punto de que, si quisiéramos, no podríamos ponernos de acuerdo para no utilizarlos y así empezar de nuevo con nuevos números.[164]

Naturalmente, todo depende de nosotros y de nuestra capacidad para llegar a un acuerdo, pero quizás, como escribiste en tu conversación con Gustavo Dessal, necesitamos esperar al «retorno del péndulo».

Volviendo al estrecho vínculo entre la sociología y la literatura, el problema que persiste es el de abrir horizontes que sean más amplios que nuestro propio círculo y esto es algo compartido por ambas disciplinas; como le escribe Auster a Coetzee: «Nadie cree que la poesía (o el arte) puedan cambiar el mundo. Nadie se dedica a una misión sagrada. Hoy hay poetas por todas partes, pero sólo hablan entre ellos».[165]

Charles Wright Mills, a quien homenajeas, previó esta cerrazón en la sociología. Como tú, Wright Mills encarna la figura del «maestro» descrito por Massimo Recalcati: que puede despertar entusiasmo y abrir las puertas de la imaginación. En su The Sociological Imagination, Wright Mills escribe irónicamente para describir con creatividad y destruir dos teorías prevalentes en su tiempo, la «Gran Teoría» de Talcott Parsons y el «Empirismo Abstracto» de Paul Lazarsfeld. En el primer caso, lo hace citando páginas incomprensibles y complejas del autor, para luego resumirlas en algunas líneas; en el segundo, anima al lector a hacer un experimento describiendo el contexto social en su totalidad mientras se limita al listado de datos estadísticos de una pequeña ciudad de provincias, sin incluir toda la información verdaderamente necesaria para tal tarea: olvidando, como dice Benedetto Vecchi, «historia, estratificación social y "racial", flujos de migración, el papel de la religión y la administración política y federal».[166]

Sabiendo que las personas no son ordenadores, Wright Mills no sube sus archivos de información al cerebro del lector: no quiere enseñar llenando el vacío; al contrario, quiere abrir mundos nuevos que explorar y para ello tiene que crear una chispa. El apéndice del libro de Wright Mill «Sobre la artesanía intelectual» me pareció maravilloso y conmovedor: ahí explica cómo la experiencia personal es «tan importante como la fuente original del trabajo intelectual», y le dice a su estudiante hipotético: «manteniendo un archivo en orden y desarrollando hábitos de autorreflexión, aprendes a mantener despierto tu mundo interior».[167] Los sociólogos nunca quieren desarrollar la recepción pasiva en sus estudiantes (esto incluye las enseñanzas de Schumpeter, Marx o Weber), siempre, en cada caso, intentan estimular el re-procesamiento y la re-creación para llegar a «tres tipos de enunciados: (a) de algunos se aprende directamente al reformular sistemáticamente lo que se ha dicho esa persona sobre determinados los puntos; (b)a algunos hay que aceptarlos o refutarlos, dando razones y argumentos; (c) otros se usan como fuente de sugerencias para los proyectos y elaboraciones propios».[168]

Nuestros estudiantes se engañan pensando que pueden encontrar «todas las respuestas» en internet, pero un proceso de este tipo es estéril, ya que: «Al igual que es estúpido establecer un campo de estudio si la respuesta se puede encontrar en la biblioteca, también lo es pensar que se han agotado todos los libros antes de traducirlos en estudios empíricos apropiados, que significa, simplemente, que son sólo cuestiones de hechos».[169] Y el sociólogo explica la importancia de ir de un punto de vista a otro para ser académicos de la ciencia: y

no meros técnicos, entrenados a llevar a cabo procesos predeterminados. Para desgarrar la cortina de la pre-interpretación y pronunciar un concepto original, es esencial poder prestar atención «a lo que al principio será algo vago e incluso torpe. Pero hay que agarrarse a estas imágenes y nociones difusas, si son tuyas, y hay que trabajarlas. Ya que bajo estas formas es como aparecen primero las ideas originales, por no decir todas».[170]

Esto es tan válido hoy como lo era cuando Wright Mills lo escribió, justo antes de morir. Por otra parte, la imaginación en la literatura a veces tiene un valor similar —por ejemplo, sólo hay que pensar en las dos últimas novelas del autor David Grossman. Ambos trabajos estuvieron influenciados por la dificultad de acabar el conflicto entre israelíes y palestinos y la muerte de su hijo Uri, asesinado en el Líbano en 2006. En el primero, To the End of the Land (2003), una madre tiene la premonición de que podría recibir la noticia de la muerte de su hijo que se encuentra fuera de casa participando en una ofensiva militar. Decide distanciarse de la devastadora revelación yendo a una caminata con otras dos personas queridas, en una zona donde nadie puede contactarla.

En el segundo, Falling Out of Time (2014), un hombre que ha perdido a su hijo, también en la guerra, de pronto decide dejar su casa e ir «ahí», para encontrar el punto de intersección entre la vida y la muerte. Empieza a caminar en círculos por su ciudad y se le van uniendo otras personas que también han perdido a sus hijos. Con desesperación y al mismo tiempo ironía, el autor intenta espantar a la muerte con las palabras que escribe.

Hace poco, el mismo Grossman preguntó: «¿Cómo es posible proteger la frágil burbuja de una familia en medio de la guerra? ¿En una situación tan inhumana? ¿Criar a tus hijos para que vayan a luchar cuando cumplan dieciocho años?» Y añade: «En nuestro país tendemos a evitar la realidad, ese círculo vicioso de violencia, y todos lo hacemos, israelíes y palestinos. Me he opuesto a la ocupación durante treinta años. Mientras los palestinos no tengan su Estado, nosotros tampoco tendremos el nuestro».[171] En mi opinión, ésta es una declaración perfectamente válida, pero infinitamente menos poderosa que sus maravillosos libros: imaginación, análisis, imaginación en el análisis: éste es el destino común de la sociología y la literatura.

**ZYGMUNT BAUMAN: El problema de Auster de si las artes pueden**

**cambiar el mundo también se aplica en igual medida a la sociología. Al final de mi vida ya demasiado larga, esta cuestión —junto con las pruebas cada vez más abundantes de lo contrario— es lo que más me preocupa. Mirando atrás, lo primero que veo, a primera vista, parece ser una serie de falsos amaneceres y un gran cementerio de esperanzas nacidas muertas, promesas y expectativas abortadas; palabras desacreditadas, descartadas y olvidadas mucho antes de que hayan podido devenir carne.**

Pero incluso así, llamados, como estamos los sociólogos y novelistas, a ayudar a nuestros semejantes para que vean a través de su condición hasta sus fuentes más arcanas e interiores, que obtienen su asombroso poder debido a su invisibilidad —para no caer en sus trampas y emboscadas mientras se buscan formas de insertar sentido, propósito y valor en la forma en como viven sus vidas— no tenemos otras herramientas que las palabras. Cómo el gran José Saramago señaló el 25 de septiembre de 2008:

justo al principio, antes de que inventáramos la palabra, que es, como sabemos, la suprema creadora de incertidumbres [es decir, en nuestro lejano pasado animal — ZB], no nos atormentaba ninguna duda seria sobre quiénes éramos o sobre nuestras relaciones personales y colectivas con el lugar en el que nos encontrábamos […] En esta fase temprana, el mundo no era más que apariencia y superficie […] Todas las cosas eran lo que parecían.[172]

Las palabras permiten, impulsan y obligan a separar lo que es de lo que parece ser; las palabras crearon la separación entre la verdad de la materia y las apariencias, yuxtaponiéndose a las sugerencias/implicaciones/insinuaciones de los sentidos mientras se intentaba articular sus mensajes y reclamar la silla presidencial en el tribunal de la Verdad. No obstante, el mismo Saramago, sólo dos meses más tarde, el 18 de noviembre del 2008, dijo: «Me quedo con un mal sabor de boca debido a la certeza de que el puñado de cosas sensatas que he dicho en mi vida al final no han tenido consecuencia alguna». Expresó esta autocondena aunque, sin duda, tenía muchos menos motivos que la mayoría de nosotros para pronunciar un veredicto condenatorio semejante sobre el efecto práctico de su tarea vital de procesamiento de palabras. Bueno, Saramago, uno de los filósofos y sociólogos más importantes entre los novelistas, estableció un

estándar para medir el significado de las palabras mucho más alto de lo que la mayoría de nosotros nos atrevemos o podemos hacer; un mes más tarde, por navidad, escribió: «Dios es el silencio del universo, y el hombre es el grito que da sentido a ese silencio».

Retomando una de últimas entrevistas concedidas por Cornelius Castoriadis, me di cuenta, hace quince años, de que «el problema de nuestra civilización es que ha dejado de cuestionarse a sí misma».[173] También dije que la proclamación de la caída y desaparición de las «grandes narrativas» anuncia la desvinculación de las clases con conocimiento: el gran rechazo de la vocación intelectual moderna, o como célebremente lo bautizó John Keneth Galbraith, la «secesión de los conformistas». También dije que «la ideología solía oponer a la razón contra la naturaleza; el discurso neoliberal desapodera a la razón naturalizándola».[174] Ser «natural» quiere decir: no tener ni razón ni propósito. Sólo ser. Adscribir «naturalidad» a un aspecto/sector del universo artificioso y contingente hecho por humanos, es una operación encubierta del estado de ánimo autocomplaciente y auto-congratulatorio de la sociedad que a grandes rasgos (y empezando desde arriba) ha abandonado su ambición de establecerse separadamente comme il faut de lo comme il ne faut pas, para luchar y conquistar sus males evitables, corregir los errores evitables de su comportamiento y, en general, asumir la responsabilidad (por ejemplo, aceptar que «se podría haber hecho de otra forma») de sus acciones: una mezcla desagradable y a la larga tóxica de auto-aprobación engreída mezclada con un cobarde autoengaño.

La dilema de nuestro tiempo se resume en el abandono, el rechazo o la incapacidad adquirida de hacerse preguntas. Es el arte de articular preguntas que languidece y desaparece, caído en desuso y arrojado al descrédito por el credo hegemónico del TINA — «There Is No Alternative» [no hay alternativa, en sus siglas en inglés] tal y como fue resumido astuta y escuetamente en su tiempo por Margaret Thatcher. Como ha dicho Michael Haneke, el director de películas consideradas por sus admiradores como «fascinantemente perturbadoras», sobre su trabajo creativo: «Lo que busco no es la ideología, sino pelearme con mi propia mentira».[175] Podemos añadir que, mientras que las respuestas se inventan, se componen y se ofrecen para mitigar (y, aún mejor, dispersar o reprimir) la ansiedad y así acallar las disputas, la raison d’être de las preguntas es forzar a quienes van dirigidas a salir de un estado de indiferencia y llevarle un estado combativo. Las preguntas despiertan a la persona preguntada a su obligación de escoger y asumir la responsabilidad de escoger, así como sus consecuencias; en otras palabras, despiertan de su letargo a la gente interpelada, a la naturaleza

moral del yo. Weiskopf prefiere clasificar el trabajo de Haneke como ético en lugar de moralizante, perteneciente a las herramientas de la «psicagogia ética» de Foucault en lugar de la «pedagogía moral»: «Reparten persuasión, instrucción o adoctrinamiento y contenido a su vez confrontando al espectador con una “verdad” que pide una reacción o respuesta y le fuerzan a reflexionar sobre sus auto-relaciones».

Permíteme que añada que una verdad así se establece en contra de los prejuicios del sentido común, hasta el punto de que las verdades promovidas por la psicagogia y el sentido común están, al igual que las preguntas y las respuestas, enfrentadas. Las preguntas tienden a socavar el yo mental mismo y la comodidad moral que las repuestas pretenden encontrar. Queriendo despertar «una inquietud productiva en el espectador», Haneke —como Weiskopf señala acertadamente— «no sólo busca hacer visible el dolor y el sufrimiento, sino también enfrentar al espectador con sus propias formas de percibir (o no percibir) la violencia». Él documenta esta opinión citando la visión de Haneke sobre la forma perniciosa y deprimente en que la violencia se «vende» y rentabiliza en filmes comerciales calculados para altos rendimientos de taquilla:

La mala consciencia no vende. Todos vamos a bordo del helicóptero de Apocalypse Now y disparamos con nuestras armas a los vietnamitas que parecen hormigas al sonido de «La cabalgata de las Valquirias»; disparar a lo alienígena, insondable, terrorífico, para extinguirlo, y así sentirnos relajados como si estuviéramos en una sauna, porque el que es responsable de esto es el comunismo, la corrupción política de Washington, o si es necesario el presidente de EE.UU., que tampoco nos cae bien. Todos pagaríamos siete euros a gusto por eso, ¿no?

¡Sí, lo hacemos! Pagamos para limpiar nuestra consciencia, al igual que hacían nuestros ancestros comprando indulgencias para pecados futuros y pasados vendidos por monjes errantes. Estas indulgencias hoy son un producto esencial de la industria cultural comercializada, confabulada con los apóstoles del statu quo, tristemente preocupados en encajar sus yoes endémicamente y moralmente rebeldes en el mundo inmoral, para desactivar los escrúpulos morales que amenazan con moldear ese mundo a medida de las exigencias éticas que

predican. La tarea de encontrar cuál es el posible/probable desenlace de una trama así prediseñada y auto-resuelta, en caso de que las cosas y nuestra forma de hacer que las cosas se desarrollen sigan su curso presente, fue dejada por Michel Houellebecq a manos de Daniel 25, el último de una larga serie de héroes clonados en su obra maestra La possibilité d'une île: «La alegría de las personas sigue siendo algo desconocido para nosotros [neohumanos]; en cambio, tampoco podemos vernos desgarrados por sus penas. Nuestras noches ya no están amenazadas por terrores o éxtasis. Sin embargo, vivimos; pasamos por la vida, sin pena ni alegría».

¿Es esto lo que queremos? ¿Una alegría producto de las comodidades de la tranquilidad, la insensibilidad y la indiferencia? Para Daniel 25, que llegó a ese estado sin el derecho ni la capacidad de salir de allí, a él no se le ocurriría describir su condición usando la palabra «felicidad».

La llegada de nuestra era de vidas consumidas por el consumismo —por una cultura que ve y trata al mundo como un contenedor de bienes enorme, infinitamente y eternamente rellenable, para comprar, digerir, objetos destruidos en el proceso de devorarlos o privados de su lustre en el proceso de gozar de ellos para luego arrojarlos al vertedero— fue prevista proféticamente por otro novelista excepcionalmente talentoso y profundo, Georges Perec, en la ya citada historia de Sylvie y Jérôme, quienes descubrieron las delicias de las cosas que hacen la vida cómoda, sin espinas, conveniente y confortable, y decidieron hacerse ricos para obtenerlas abundantemente.

En el mundo que era suyo era casi obligado querer siempre más de lo que se tenía. No eran ellos quienes lo habían decretado; era la ley social, un hecho de la vida, que la publicidad en general, las revistas, los escaparates, las escenas callejeras e incluso, en cierto modo, todas esas producciones que en el lenguaje común constituyen la vida cultural, expresaba de la forma más auténtica.[176]

Habiendo explorado algunas oportunidades tentadoras pero decepcionantes, finalmente alcanzaron su objetivo. Fueron admitidos en un «mundo extraño y brillante, el universo deslumbrante de la cultura de mercado, en las prisiones de la abundancia, las cautivadoras trampas del confort, la felicidad».[177] En un

mundo así, sus vidas prometían ser —soñaban que serían— «sólo la harmoniosa secuencia de sus vidas y noches, la una imperceptiblemente modulando a la otra, una repetición sin fin de los mismos temas, una felicidad continua, un goce perpetuo en el que ningún disgusto, acontecimiento trágico, ningún giro o vuelco del destino la cuestionaría jamás».

Había un problema, sin embargo: un problema espinoso y fastidioso en un mundo de «felicidad continua». Una y otra vez, nuestra pareja joven «no podía soportarlo ni un momento más. Querían luchar y ganar. ¿Pero cómo podían luchar? ¿Contra quién? ¿Contra qué?»[178] Perec nos recuerda que antes, al igual que hoy, millones de personas lucharon y continúan luchando por un trozo de pan o un vaso de agua potable, pero «Jérôme y Sylvie no creían del todo que se pudiera ir a la guerra por un sofá Chesterfield». ¿Quién lo haría? No puedo evitar recordar la idea de Wolfgang Goethe de la felicidad, implícita en su supuesta respuesta a la pregunta de si, retrospectivamente, consideraba que su vida había sido feliz: «He tenido una vida muy feliz; pero no recuerdo ninguna semana feliz». Es decir: la felicidad no es la ausencia de problemas, duelo o malestar, sino resistir, luchar y superarlos.

Dos años después de Les choses, Perec publicó Un homme qui dort,[179] una contemplación filosófica del final seguro de la era consumista que sólo estaba empezando: «Quizás durante largo tiempo puedas seguir mintiéndote, amortiguando tus sentidos, hundiéndote más y más profundamente en el lodazal. Pero el juego ha terminado, la gran orgía, la exaltación espuria de la vida en el limbo. El mundo no se ha movido y tú no has cambiado. La indiferencia no te ha hecho diferente». Respecto al potencial generador de felicidad de la vida, hay una diferencia —una diferencia plena y verdaderamente inmensurable e interminable— entre desear cambiar el color de la pared y desear cambiar el mundo y los problemas de sus habitantes.

El color de la pared y los muebles, junto con la vista desde tu ventana, tus cónyuges y amantes, así como también tus pensamientos y tú mismo, todos ellos pasan a formar parte de los objetos de consumo con los que —como Joseph Brodsky, otro escritor visionario, predice— estás condenado a aburrirte.[180] Siguiendo las recomendaciones insistentes de publicistas que prometen insertar un poco de emoción en la monótona sucesión de los días y las noches, de otro modo tediosos sin aventura, quizás intentes reunir los recuerdos de gozos pasados y arrojarlos al vertedero más cercano… y sondear el deleite inexplorado de lo que parece un «nuevo comienzo» (por ejemplo, nuevo color de la pared,

nueva vista desde la ventana, nuevos amantes, etc.). Pero, si piensas que reemplazar el color de la pared o cualquier otro accesorio de la vida consumista te hará feliz en la vida, te espera una amarga frustración. Como advierte Brodsky —y por el bien de la felicidad que persigues (y en esta ocasión, también por un mundo algo más propicio a la felicidad humana), deberías leer, ponderar, memorizar, aprender de memoria— esta felicidad fantasma y desesperadamente separatista durará hasta el día en que (y ni un día más) «te despiertes en tu dormitorio con una nueva familia y un color de pared distinto, en otro estado y otro clima, con una montaña de facturas de tu agencia de viajes y de tu loquero, pero con el mismo sentimiento rancio hacia la luz del día que entra por la ventana […] La neurosis y la depresión entrarán en tu vocabulario: pastillas, la consulta de tu médico».

Éstas son las cuestiones existenciales fundamentales, pero disueltas hasta el punto de ser casi invisibles debido a la caza diaria de nuevas sensaciones y nuevos comienzos: las marcas de nuestra vida apresurada, vivida bajo la tiranía del momento[181] en nuestra sociedad de consumidores, intrínsecamente y quizás incurablemente miope. Estas cuestiones ansían ponerse de nuevo en el centro de la atención humana, no sea que el sueño moderno de autonomía humana, autocreación y autoafirmación sea expulsado más allá de los límites de la capacidad humana.

Hacerse éstas y otras preguntas existenciales fundamentales y ponerlas otra vez en el centro de la discusión pública, éstas son las vocaciones compartidas de la literatura y de la sociología. La búsqueda en torno a estas cuestiones une a ambos caminos creativos: los hace complementarios y los sentencia a una interacción perpetua y a una inspiración mutua.

**Notas:**

160. Auster, P., y Coetzee, J. M., Here and Now: Letters (2008-2011),Vintage, 2013, pág. 127.

161. Recalcati, M., L’ora di lezione, Einaudi, 2014.

162. Ibid., págs. 45-46.

163. London Review of Books (http://www.lrb.co.uk).

164. Auster y Coetzee, Here and Now, pág. 129.

165. Ibid., pág. 87.

166. Vecchi, B., «Un sapere ridotto in frammenti», Il manifesto, 4 de setiembre de 2014.

167. Wright Mills, C., The Sociological Imagination (Oxford University Press, 1959, 2000), pág. 197.

168. Ibid., pág. 202.

169. Ibid., pág. 205.

170. Ibid., pág. 212.

171. David Grossman hablando en Pordenonelegge durante su conferencia de setiembre de 2013.

172. José Saramago en O Caderno, aquí citado de la traducción de Amanda Hopkinson y Daniel Hahn publicada en Verso, 2010, con el título The Notebook.

173. Zygmunt Bauman, In Search of Politics (Polity, 1999), pág. 125.

174. Ibid., pág. 128.

175. Michael Haneke, citado a partir de R. Weiskopf, «Ethical-aesthetic Critique of Moral Organization: Inspirations from Michael Haneke's Cinematic Work», Culture and Organization, 20, marzo 2014, págs. 152-174.

176. Véase : Georges Perec, Les choses (Julliard, 1965). Citado a partir de Things: A Story of the Sixties, trad. David Bellos (Vintage Books, 2011), pág. 49.

177. Perec, Things, pág. 77.

178. Ibid.

179. Aquí citado a partir de A Man Asleep, trad. Andrew Leak, en Things.

180. Véase: Joseph Brodsky, On Grief and Reason: Essays of Joseph Brodsky, Farrar, Straus y Giroux, 1995, págs. 107-108.

181. Frase acuñada por Thomas Hylland Eriksen en un estudio del mismo título, Pluto Press, 2001. Más sobre el tema en Zygmunt Bauman, Consuming Life, Polity, 2007, cap. 3.